当代学术思潮译丛

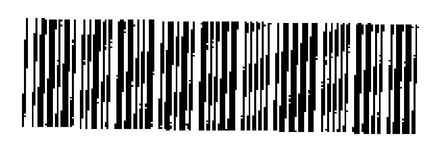
新现象学

〔德〕赫尔曼·施密茨著



上海译文出版社

当代学术思潮译丛



新现象学

●〔德〕赫尔曼·施密茨著
●庞学铨 李张林译

上海译文出版社

Hermann Schmitz

NEUE PHÄNOMENOLOGIE

Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1980

根据波恩博菲尔出版社 1980 年版译出

Hermann Schmitz, Neue Phänomenologie,

1980, Lizenzausgabe des Bouvier Verlages

新 现 象 学

〔德〕赫尔曼·施密茨著

庞学铨　李张林　译

上海译文出版社出版、发行

上海延安中路 955 弄 14 号

全 国 新 华 书 店 经 销

上海市印刷十二厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 4.25 插页 3 字数 89,000

1997 年 5 月第 1 版　1997 年 5 月第 1 次印刷

印数：0,001- 6,000 册

ISBN 7 5327-1841-7／B・088

定价：8.70 元

译者的话

本书作者赫尔曼·施密茨(Hermann Schmitz)1928年生于德国莱比锡，1953年毕业于波恩大学，1955年在柏林大学获哲学博士学位，后任基尔大学哲学系教授、系主任至今。四十年的讲坛和书斋生活，孑然一身，与书为伴，发表了近三十部著作，六十余篇论文。其代表作五卷十册近五千页之巨的《哲学体系》(1964—1980)和《无穷尽的对象——哲学的基本特征》(1990)，以独特的语言、概念和思路，构建了一个新现象学的体系。较重要的还有：《主体性——现象学和逻辑学论文集》(1986)，《亚里士多德的理念学说》(三卷，1985)，《阿那克西曼德和希腊哲学的起源》(1988)，《对象的起源——从巴门尼德到德谟克利特》(1988)，《康德要求什么？》(1989)，《身体和情感》(1989)，《论爱》(1993)等。可以说，在当代西方哲学界，已很难看到像施密茨那样试图建立一个完整体系的哲学家了。本书是作者在一些大学所作讲演的基础上汇编而成，可以看成是

进入这个哲学体系的导引。故而有必要先对其哲学基本原则的轮廓作一扼要勾勒。

所谓新现象学体系，首先是说这个体系在根本原则上没有离开传统现象学。它是现象学的，表现有二：其一，它限于描述现象。海德格尔曾指出：现象学原本是一种方法，但不是一种对象性的方法。从希腊词源上说，"现象学"的本来意义是"让人从显现的东西本身那里，如它从其本身所显现的那样来看它。"① 自身显现者就是现象学所研究的现象，现象学要将这个"自身显现者"如它所是的那样"显示"出来。现象学作为一个哲学流派的奠基人胡塞尔正是这样来看待现象学运动的任务的。在他看来，所谓认识，就是事物的被给予意识，是事物在意识现象中这样或那样地显现自己(表现出来)，这种认识现象和认识客体，即显现和显现物、意识活动和意识对象之间的奇特关系到处表现出来，一般地谈论这种相互关系是容易的，但澄清一个认识客体如何在认识中构造自身的方式则非常困难，现象学的任务就是："在纯粹的明证性或自身被给予性的范围之内探究

① 海德格尔：《存在与时间》，第43页，三联书店，1987年。

所有的被给予性形式和所有的相互关系，并且对这一切进行明晰性分析。”[①] 也就是在意识范围内研究对象如何在意识中构造(显示)自身的规律，而不研究经验自我和对象本身是什么。施密茨没有背离这一基本原则，肯定“现象学家探索的是现象。”(原书第23页)其二，回避本体论问题。同大多数现代西方哲学思潮一样，现象学回避本体论问题。胡塞尔认为，现象学所讨论的是一般认识，它不讨论实在、存在本身是什么。作为对象的实在，是在现象学还原的括号之外的。现象学的中心是对象如何在意识中显现、构造的问题。其“兴趣并不在于客观存在和对客观存在的真实性的指明”，它只涉及体验的实在内容的领域，而“与先天本体论无关，……与任何一种形式(关于事物、变化等）的先天实体的本体论无关。”[②] 施密茨在这个问题上也与胡塞尔一致。他认为，人要认识的是不可怀疑的事实，即现象。现象是自身所显现出来的东西，人的直接生活经验、体验，人的情绪的震颤状态，它不涉及显现的原因。那么，显现的原因，即经验、体验现象背后的事物本体论状态却是如

---

① 胡塞尔:《现象学的观念》，第17页，上海译文出版社，1986年。

② 同上，第4页。

何？施密茨认为，这个问题是无法确定的，因为它超出了现象学的原则范围。他说："假如从来没有能被吸引的人在那儿，那么会从吸引人的力量的中心点产生出什么来呢？人们反过来要问：'少女在黑暗中会脸红吗？'这个问题是难以确定的，因为观察者需要光线。人们可以任意地去假设，假设是不受约束的。要是从来没有人被吸引，为什么这吸引人的力量就不应当继续潜在地存在着？或者，也许有人被吸引了，却常常没有意识到：世界质料只在被感知到时才采取事物的形式？我不知道这样一种充满可能性的游戏，怎样能够被确定下来。"①

但是，施密茨认为胡塞尔的现象学存在两个严重的缺陷和障碍。

首先，仍未摆脱传统的心灵形而上学范畴。欧洲传统哲学在研究作为认识对象的客观事实的同时，也研究作为认识主体的人本身。但它对外部世界的认识，在于感觉主义的归纳；对于人的认识，通过心灵的内省；对于主体性的揭示，则从理性或非理性的观点出发加以确定。从古代柏拉图开始，哲学就把人看作是肉体和心灵（灵魂）两部分的组合体，用

① 施密茨：《哲学体系》，第3卷，第5册，第170页，波恩，1978年。

这一部分来说明那一部分，或者反之。而把主体对对象的认识，看成是意识对象的直观和有目的的设计，或意识对自身的反思。对认识可能性之前提条件进行批判思考，以屏弃随意的假设、确定无可置疑的东西作为哲学建构的出发点，是现象学的主导动机。施密茨认为，现象学方法在胡塞尔之前经历了从笛卡尔到康德的前发展阶段。把"批判作为哲学探索有目的的意识的态度，是自笛卡尔才有的。"就此而言，笛卡尔可算是"现象学方法的创始人"。(原书第13页)休谟要求把人们的所有观念都归结为知觉印象，在现象学的方向上做了批判性的、有促进作用的工作。康德接受了现象学的方法，在对所有流传的理论体系中各种认识方式的可能性进行批判考察的基础上，提出先天综合判断作为构建自己认识理论的出发点。但他并没有给现象学带来本质上的进步。胡塞尔非常严肃地致力于从现象学的角度进行思考，从而"第一个使现象学成为哲学的万能钥匙。"(原书第15页)胡塞尔所谓的现象，是对象、被知觉之物在意识、知觉过程中构造自身所显现的意识现象："根据显现和显现物之间本质的相互关系，现象一词有双重意义。现象实际上叫作显现物，但却首先被用来表示显现本身，表示主观现象(如果粗糙心理学的

误解的表达在这里合适的话)。"[①] 对此，施密茨指出："与康德一样，他也未能摆脱先验现象学的心灵形而上学的影响。心灵形而上学作为具有意向行为的学说，甚至作为形而上学高度的'超验的'或'纯粹的'意识之学说，在他那里重又出现了。"(原书第15页)这种心灵形而上学，也就是传统关于人的心身二元论的理论构架。在施密茨看来，这种理论构架是自柏拉图以来二千多年西方哲学传统的根本弊端，它一方面曲解了主体性，另一方面忽视了那无法纳入这种二元论模式的中间地带所存在着的"身体感受的巨大对象领域。"(原书第19页)

其次，最严重的障碍是其明证性概念(Evidenzbegriff)。胡塞尔认为，自然思维和哲学思维不同。自然思维直接面向事物，它不关心认识批判，哲学思维则要考察认识如何能超越自身切中客体，如何确定它与被认识客体相一致，也就是要批判地反思认识可能性的问题。这也是康德认识论的起点。胡塞尔又吸取了笛卡尔的思路。思维不能停留于怀疑、批判，它必须把某个东西设定为明白确定的认识。这是不包含任何可疑性的、第一性的、完全明证的认识。所以认

① 胡塞尔：《现象学的观念》，第18页。

识的确定前提和它的可能性就是它的明证性。在认识中，我们不能把存在作为预定的，因为我们不理解，自在的、在认识中被认识的存在具有什么意义，但又必须承认有绝对被给予的、无疑的存在。所以胡塞尔是"把明证性理解成所指对象的自身被给予性。"（原书第15页）而事物的被给予，也就是事物在意识现象中以某种现象显现自己。① 这里的意识现象不是笛卡尔所说的个别的、经验自我的意识现象，而是指纯粹思维现象。这样，胡塞尔从明证性概念出发，经过笛卡尔的"我思"的先验还原，确定了现象学的研究领域，即纯粹思维现象。因而，事物的被给予性、明证性，实质上就是纯粹思维的明证性。是什么在向人们保证这种事物的被给予性？是思维的明证性、清楚明白的感知，即本质直观。在本质直观中，可把握思维的一般本质和思维对象本身。这就是胡塞尔现象学的本质还原。施密茨指出，这种本质直观，对象自身被给予性，无非是指在判断对象时，对象明白无误地呈现在判断者的意识中，是判断者所熟悉的。而"所熟悉"的恰恰要通过判断获得。这样，建立在先验还原和本质还原基础上的现象学，仍缺乏真正

① 参见胡塞尔：《现象学的观念》，第二讲。

的理论基础："胡塞尔想以一种独特的、用几步就可以完成的归纳，有时简直是以无与伦比的巨大决心，一下子排除所有幼稚的偏见，以便有可能借助于无可争辩的、摒弃了一切偏见的明证性进行先验的本质直观，从而在根本的批判性反思中达到终极的哲学认识。我认为，这样的事情是难以成功的。"（原书第21页）

正是在对传统现象学上述两个基本缺陷和障碍的批判超越中，施密茨确定了新现象学的基本原则和方法。

他认为，实证科学研究客观事实，通过经验归纳表述和证明客观事实，其中也包括人。但它不研究真正的人是什么。与此相反，哲学则要探究这样一些问题：人开始时是什么？是什么力量赋予人所遭际的环境？主体性意义上的属于人自身的东西是什么？人可以相信什么，能运思什么？人应当在什么范围内怀疑自身所要求的对象的确定性？人能对自身所遭际而又参与其中的日常生活和活动指望什么？在艰难的人生中，人继续生活的勇气从何而来？超越自身、超越自身所接纳的对象的人本身是什么？人的生命终止于何处？对这样一些关乎人类生存实质问

题的研究，即把人本身作为研究对象，这是哲学和实证科学的决定性区别。①

但是，传统哲学虽然研究人，对人的认识却如上所述，是心身分离的二元结构，忽视了人的基本生存经验、体验这一在日常生活中起决定性作用的现象领域：新现象学“则试图揭示性地和理解性地去接近无意识的生活体验”（原书第23页）。这个现象领域的基本构成，是通过人的身体知觉和情感而表现出来的“原初的情绪震颤状态（affektives Betroffensein）”。施密茨指出，只有以此为研究对象，才能搞清什么是真正的人这个哲学的根本问题，克服心灵和肉体的二元论。

什么是真正的人的问题，也即什么是人的主体性问题。哲学史上，费希特对人的主体性的揭示，使“人在宇宙中的地位”这一命题成为过时，哲学关心的是人在宇宙中的作用问题了。但从此以后，人的主体性也就成为一种与实在的人相脱离的可能性或作用，成为没有血肉之躯的苍白意识，主体成了纯粹的内向性主体（Die Introjektion）。人只能在这种

① 参见施密茨：《无穷尽的对象——哲学的基本特征》，第1章 导论”，第1节“什么是哲学”，波恩，1990年。

可能性中设计自己，却没有在其中得到确定。这种作为主体的人和主体性相分离的困难，苦恼了费希特以后许多著名的哲学家，诸如黑格尔、基尔凯戈尔、尼采、维特根斯坦、海德格尔、萨特等。他们力图用国家、社会、基督教信仰、生存意志、逻辑秩序或生存状态、意识规律等不同的方式确定人和人的主体性，但都始终未离开心身分离的二元论基础。施密茨指出，主体首先是身体的情绪震颤的事态，这是人们无需借助视觉、听觉和触觉就能亲身感受到的一切，如畏惧、疼痛、饥饿、干渴、压抑、惊吓、疲倦、快感、清醒、身体的舒适、深呼吸时的伸展感、早晨醒来后头脑昏昏沉沉或空无飘渺的感觉等等；同时也是许多别的东西，如他人、家庭、民族、科学或技术的事态，这些事态不涉及主体自身的如此存在，而涉及主体与它们的联系。除了上述两种事态外，主体还是程序（如目的、愿望等）和问题（如希望、焦虑等）。主体凭着这些事态、程序和问题造成自身的变化和差异，这就是主体性。因此，施密茨不是如传统哲学那样，从心灵或精神、意识中确定主体，而是把主体规定为与作为主体的人的身体相掺合而非相分离的具有事实状态的性质。换言之，传统哲学认为纯粹是意识、精神表现或作用的知觉、情感，不仅具有主观体验的

性质，同时也是客观的事实状态。主体性的不断发挥使主体的事态、程序和问题转变成客观，又不断超越客观。这样，主体的事态、程序和问题便处于主观化和客观化的彼此依存的关系和不断转换的过程中。由此，主体必然产生相应的需要。人去思想这种需要，就是去适应世界，这是主体性的客观化；反过来，世界也适应着人的需要，这又是客体性的主观化。人就在客体性和主体性、客观化和主观化之间思虑自身，这样的思虑便是哲学研究，处于这种状态中的人乃是无穷尽的哲学对象。所以，哲学可以界定为"人对自己在遭际中的处身状态的沉思"(Philosophieist：Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung)。[①]这种以人的身体情绪的震颤状态为基本研究对象的哲学，就是施密茨所建立的新现象学，也叫身体现象学(die leibliche Neophänomenologie)。

施密茨强调身体(der Leib)和肉体 (der Körper)是不同的："任何人都有过这样的经验，即不仅借助于眼、手等从感官上感知自己的肉体，而且也在不需要感官工具的情况下直接感觉到自身的某些东

---

① 施密茨：《无穷尽的对象——哲学的基本特征》，第5页，波恩，1990年。

西，如饥饿、干渴、疼痛、焦虑、欲望、疲倦、快乐……通过感官获得的感觉可称为'肉体的'知觉，相反，在肉体上直接(非感觉)地获得的知觉叫身体的知觉。"①所以，他所说的身体不是指可触摸、能检查的躯体，而是指在躯体上发生的并被整体性地感知到、又能超越具体的躯体位置和界限的感觉与情绪震颤状态。正是身体这种基本的震颤状态，实现着主观化和客观化的互相依存和不断交换，体现着主体和主体性的统一，使主体性将主观性和客观性内在地统一和融合于自身。作为主体的主体性，它使主体超越于此时此地，不断展开和发展自身，在此同时，它又使作为主体性的主体与此时此地相联系，表现为在场、存在。人从儿童到成人的过程，也就是这种超越和在场相统一的过程，伴随着这个过程，展开和发展主体所遭际、所适应的环境，即客观世界。施密茨认为，身体现象学的这种基本原则，从根本上克服了传统哲学用清晰的理性或含糊的意识去解释世界的困难，消除了肉体和心灵(包括理性和非理性、意识和无意识)的二元论结构。应当肯定，新现象学的研究对象是全新的，正如有的评论家所说，西方哲学中从

① 施密茨：《哲学体系》，第2卷，第1册，第5页，波恩，1965年。

身体的知觉和情感来研究人，施密茨当推为第一人。[1]

西方哲学史上，在认识主体和客观世界时使用的方法主要有：(1)经验的或逻辑的归纳方法；(2)超验的直观方法；(3)黑格尔式的辩证方法。施密茨批评了胡塞尔以明证性为前提的、建立在先验还原和本质还原基础上的现象学缺乏真正的理论基础。指出，实际上，要批判地证实现象，把具有明证性的现象同幻象、错觉、假象区分开来，得到关于现象的确定认识，不同于上述各种方法，也用不着胡塞尔那么抽象复杂，只需要从日常生活中的经验、体验，即现象出发，经过三个步骤的归纳分析就可以达到：(1)尽可能准确地用通常的语言来描述所遭际的现象及相关的特征，以便确定某一现象领域；(2)分析各种现象的重复交织的特征，形成其特征系列，从而使主要特征显露出来；(3)用适当的范畴去组合、重构现象的各种特征之间的关系，由此便形成对现象确定性的经验和认识。这种确定性是不受先验或抽象观念的输入

① 参见魏纳尔(Joachim Weiner)在1990年10月6日德意志电台上播发的关于施密茨的《无穷尽的对象》一书的长篇评论稿。

和影响的。① 但是，在作者看来，现象的概念并不是如胡塞尔等人主张的那样是固定的、普遍的，"一个现象就是某人在某一时刻所遭际的一种事态。"（原书第23页）处于情绪震颤状态的人不能否认这种事态的真实性，但现象又是易变的。主体不断开展现象并趋向客观"事实"，通向"事实"之路原则上是不能完成的。显然，这是与传统的胡塞尔先验现象学还原方法完全不同的经验主义的方法。

上述新现象学的基本原则与方法在本书第一讲中作了简要描述，也散见于其他各讲中。

根据对哲学对象和哲学定义的独特理解，施密茨提出了许多独特的概念，也对传统哲学的一系列范畴作出了独特的解释。其中最重要的是空间性概念，对空间概念的阐述，以及以此解释身体、情感、伦理和神学的内容，整整占了《哲学体系》一半的篇幅。本书第二讲主要论及的便是关于空间概念的理解。

施密茨指出，欧洲自然科学对哲学发生过三次有决定性的影响：古希腊的医学，17、18世纪的物

① 参见施密茨：《哲学体系》第1卷，第141页，波恩，1964年。

理学和19世纪的进化论。这种影响集中表现在两个问题上：一是用生理主义和经验还原主义观点看待认识过程及知觉经验。"生理主义把可感觉的对象局限于被构想成同肉体感官相符合的对立极的刺激源；数学—实验式的自然科学使哲学家产生这样的倾向，即只承认来自这种刺激源的、能够在实验中各别地提供出来并用实测数值予以证明的经验材料。进化论把一切生存和文化的表现，都归结为那些原初状态下就已起作用的基本元素的变化。"(原书第32页)这样，就从知觉上限制了可感觉事物的丰富多彩，也将那些不能被上述经验科学的方法感知、检测与还原的经验、体验排除出哲学视野之外。二是确定了从古代延续至今的"空间模型，也就是这样一种物体的模型：它是固定的，有平面界限，紧挨着其他事物排列，可以离开主体而存在，像它在中心视域所呈现那样的东西"。(原书第36页)即是说，空间的构成离不开点、线、面诸要素，是可分割的。可是，有许多现象不具有这种空间模式的性质，即以"特有的方式具有容积、宽度、重量和密度"。(原书第37页)如声音及快乐之类情绪体验，它们都被从"客观世界"中"彻底排除出去"。(同上页)作者对前一个影响的分析，提出了情景、事态等重要概

念；对后一个影响的超越，则形成对空间概念的不同于传统的理解。

在施密茨看来，人生存、体验的最基本事实状态是"当下"。它包括五个要素：这里(das Hier)、现在(das Jetzt)、这个(das Dieses)、此在(das Dasein)、我(das Ich)。在"原初的当下"状态，这些要素是混在一起、尚未分化的。就是说，此时尚未区分开主客体、凸现出个体性差异，如在动物及婴儿那里。在成人那里，则达到了"展开的当下"，即要素的区分，显示出主客体差异、个体性差异、呈现出包括主体自身在内的客观世界的多样性。"这个"是个体的主要标志，当下的展开就是"这个"的区分。

"当下"展开后人所首先直接遭际的事实状态是身体(der Leib)，身体的知觉不同于肉体的知觉。肉体知觉同相应的感官联系，它在肉体上的位置是相对确定的。身体性(die Leiblichkeit)知觉现象不依赖于感觉器官，它们必定在肉体上发生，但又没有特定的位置和方向，从而能够超越具体的肉体部位而绝对存在；它们是在肉体上被直接给予、在直觉上体验到的。在这个意义上身体性知觉具有绝对的位置，也就是整体性、不可分割性。这种身体性知觉所具有的绝对位置，施密茨称为身体空间(der leibli-

che Raum)。身体空间不同于通常说的空间(包括肉体知觉空间),它不仅靠感官来感知,而且在没有(不同)感官感知的情况下直接感受到。身体空间的体验有三种方式:宽度空间、方向空间、位置空间。宽度空间包括宽广和狭窄两个要素。身体情感、知觉主要凭借这两个要素从空间上被体验到,如焦虑、愤怒时的身体紧张感,欢乐喜庆时的身体放松感。狭窄由身体的狭窄、紧张,由原始未分化的"当下"的事态所给予。这是绝对的身体位置;方向从身体的狭窄中涌出,如眼光的一瞥、呼吸等,它构成方向空间;方向空间是抓、拿、走,包括舞蹈、雕塑等艺术在内各种活动的基础。方向的特殊确定及其彼此联系,导致位置空间、姿势、距离、相对地点的确定。这时,位置空间与方向空间、方向空间与宽度空间交织一起。

体验、情感是具有空间性的一种力量。情感空间理论是施密茨哲学体系的核心内容。荷马时代以后,人们逐步获得了主体意识,人类学和哲学的研究也逐步把人自身作为认识的对象,产生了对主体内部意识和情感的兴趣,并由此而建立了心灵(灵魂)观念,即内主体的观点。这种观点认为经验、体验总是主体内部的"私人的"东西,不含任何客观性,别人是

无法认识和把握的。胡塞尔也认为，体验是心理的、内在的东西，所有的内在生活。意识由许多体验组成，其中包括听、看、触摸、痛苦、快乐、爱、恨等各种认知体验和经验体验。它们不能从外部去研究，而只能从内心去探讨。与此相反，施密茨把情感理解成客观上把握到的具有空间性的力量。

怎样理解情感的空间性？前面说过，在身体空间那里，宽度、方向和位置空间是不同的。情感空间不承认位置空间，是无位置的。"它是不确定的宽度无限的气氛，情绪上震颤的人身体上可以感受到被嵌置于这气氛中；因为这个特征，它与充满着原始的无形式的空间、宽度空间并因此以无位置、无方向的形式从空间上凸现出来的天气相同。"① "情感不是心灵状态而是按现象（不是物理学意义上）的天气或气候方式将身体嵌置于其中的气氛。"② 说情感是与天气、气候相似的气氛，包含着两个含义：第一，情感是一种激动人的、把捉着人的力量，这种力量不是仅存于身体之内，而且像天气、气氛那样包裹着人，人就置身于其中，所以身体的情绪震颤似乎固定于、

① 施密茨：《哲学体系》，第 3 卷，第 2 册，第 185 页，1969 年。

② 施密茨：《身体和情感》，第 138 页，帕德博恩，1992 年。

附着于身体的某一部位上，但又超越具体部位，给予一种漫无边际的扩散开来的气氛而具有整体感。所谓无位置、无形式、无方向的空间，讲的就是情感空间的基本特征：整体性、不可分割性。情感以这种空间整体性的特征显示出来，成为客观的可感知的对象。例如兴奋。兴奋地跳跃，兴奋得迅速、轻快地奔走，这都是兴奋的最显著的运动特征。施密茨认为，人在兴奋时，运动自然轻快、手脚自然灵活，这并没有有意识地使身体产生物理、生理上可测量的变化，也不是因为增加了肉体的肌肉力量或使肉体知觉协调一致，而是因为兴奋的情绪震颤导致身体空间的变化，如情绪放松（"一块石头落地"），从而获得扩张力量的体验（"我力能拔树"），使兴奋者具有勇气；同时，兴奋者的身体知觉仿佛置身于一种空间气氛中，这气氛在身体上吸引着它，在其中重力的抵抗消退了，人好像被抬了起来。兴奋的情感就是这样一种气氛，它是激励人向上的客观力量。第二，天气本身就是或者也会转变成情感气氛。1957 年，著名神经病医生恩格尔 (S. W. Engel) 曾报道：一群人"当太阳将要下山时，在暮色中首先感到一种担忧的烦躁不安。他们有这样一种厌恶情绪，即几乎害怕过早关闭店铺的时刻。……一旦夜幕降临，他们

就感到舒服得多。”① 昏暗的天气转化成沮丧、抑郁的气氛；置身于暮色苍茫的气氛中，身体自然具有畏的情绪震颤。在雾蒙蒙的秋天或闷热的夏天，如果天气是令人窒息的，那么，所有东西，包括人的身体，便都一下子显得疲惫不堪、压抑和沉重。在这样的天气中，令人压抑的重力（不是物理学意义上）漫无边际的整体上包裹和弥漫可感觉的各个身体，成为像灰蒙蒙的雾笼罩一切的情感。② 尼采曾经这样把黄昏的天气同悲哀的情感气氛联系起来。③ 作为气氛的悲哀情感，与视觉可见的黄昏的气氛整体性地激动、把捉着人的身体，是具有空间性的对象化的现象，从而改变了传统关于情感的内主体观念。施密茨于是作出这样的结论："同样严肃地对待所有这样一些空间性方式，承认它们对象性的存在，而不是按生理主义的空间模式来评价空间性；生理主义所优先考虑的是从维度、场所和距离上完全被分割开来的空间模式，它充其量承认前者是这种模式、纯主观的最初阶段。这就是我现在的思想。”（原书第

① 恩格尔：《白天抑郁的情绪》，载《神经病学、心理治疗学及边缘科学》，第 343 页，1957 年，德文版。

② 参见施密茨：《身体和情感》，第 136—138 页。

③ 参见尼采：《扎拉图士特拉如是说》，第 2 部：《舞之歌》。

38 页）

情感空间性理论具有重要的创新意义。首先，传统哲学身心二元论的深刻根据，就是情感体验是属于心灵内部的私人事件，只可意会、不可言传，更不能为他人直接感知。施密茨反对把心灵（灵魂）看作纯思辨的产物，把情感看作从身体上被感知的、具有整体的空间性力量和对象，是一种能被他人感知的客观化的东西，从而动摇了这一根据。可以说，这一理论使心理学有了新的开端，使人们对自身的认识处于新的光明之中。其次，现代许多著名心理治疗理论，如弗洛伊德的心理分析，赖希(Reich)和洛文(Lowen)的生命唯能论分析，以及佩尔斯(Perls)的格式塔疗法，或单纯从潜意识，或从生理学、物理学出发，都是建立在身—心二元论的基础上的，对病人的病情和病因的诊断与治疗，带有很大的揣摸和联想成分。施密茨的现象学以人的经验、体验为出发点，从可直接感知的真实的身体情绪震颤来确定人的个性特征、人的发展、人与他人及世界的关系，为心理治疗学家在日常工作中经常遇见的、并在自己身上感知到的现象建立了一套语言。“它使‘从身体方面来’重新理解心理疗法，重新解释临床现象成为可能，并为医生与病人的合作活动提供了许多可能

性。"从而为心理治疗"带来了真正的革新"。[1] 第三，一直以来，西方哲学对对象本身的考察，主要是从时间性角度进行的。宗教哲学肯定对象（上帝）在时间上的永恒性，黑格尔把时间看作自身发展着的绝对观念的展开，柏格森只承认作为其哲学对象的"绵延"即生命之流的时间性而否认它的空间性，是这种考察方式的极端化典型。尼采宣布上帝已死，在一定意义上也宣告了永恒性的终结，这种片面考察方式的终结。现代哲学开始重视经验世界在时间上的显现和扩展，转向对人类自身生存状态及其对对象关系的空间性的揭示，海德格尔后期的语言存在论，便明显地包含着试图从语言角度说明存在本身由隐到显（物化）和由显到隐（世界化）的空间展开的思想。从空间性角度研究对象，认清和拓宽人类自身生存的状况和环境，是当代哲学思考的迫切任务，也可能是未来哲学考察方式的新趋向。施密茨从空间性角度对人的身体及其密切相关的各个领域所作的详细研究，是否可以说预示并体现了这一趋向呢？

对施密茨哲学基本精神的梳理该于此处止笔了。把捉了这一基本精神，也就取得了开启新现象

[1] 《革新的心理治疗学和人体科学》丛书编者序言，见施密茨：《身体和情感》，第7页。

学体系之门的钥匙。施密茨正是以这里简要勾画的基本原则和方法为基础,解释哲学史,详细地审视和研究了哲学的基本理论,诸如本体论、人类学、知识论、美学、神学和以伦理学、自由观与法、国家理论为主要内容的实践哲学。

于是,“理解”的含义要重新阐明(本书第三讲)。何谓理解?通常指的是对规则系统的掌握或支配,或对文本的单纯解释、了解。这两种倾向分别以欧美的新实证主义和大陆从浪漫主义到加达默尔的解释学传统为代表。施密茨进一步扩大和改变了“理解”的内涵,认为:理解往往渗透了理解者的倾向、情感、观念和禀赋等,是对所理解事件的重构;它借助于直观的理解力,依据一种在情感中确定下来的标准,在适当的瞬间达到对对象的整体性把握,而不是也不能逐个地将对象的多样性信息道说出来,提取出来。

“语言是什么?”这个问题也有了更合理界定的理论基础(本书第四讲)。人们通常认为语言就是报告事态、传递信息,因而确定交往与解释为语言的两个主要功能。表现语言交往功能的基本模式是“某个人对另一个人说些什么”;(原书第61页)语言解释性功能“在于通过突出情景和情景中的事态、程序和问题

使情景和准情景进一步（往往不是全面地）个体化”。（原书第72页）所谓情景，是指这样一种感知、解释的对象，它是或多或少包含着多个事态的、混沌多样的、尚未区分出同一和差异因而没有呈现出个体化的整体性；由于缺乏整体性而区别于情景的混沌多样的东西，乃是准情景；程序是通过直观的有用性、可操作性参与事物；问题则作为希望、焦虑、需要我们去破解的谜参与事物。施密茨认为，除了上述两个功能外，语言还有另一个功能，即社会功能。社会功能是通过包含功能与解释功能相对立，是让具体的事态、程序和问题重新返回到孕育情感的、混沌多样的情景的整体中并使它们融合在一起，使话语的参与者笼罩于某种气氛中，从而起到社会性协调的作用，如合唱这类歌唱或话语的情景。因此，“语言可以看成是话语规则的支配性框架”。（原书第 77 页）所谓“话语规则的支配性框架”，并非话语具体规则的总和，而是具体规则汇聚成一种混沌多样的、高度协调的情景，其中，具体规则只是部分地、交替地出现，它们的可使用性不会受到整体化融合的损害。整体的情景和具体规则同样都可给出行为的限度。就是说，可以通过学习具体的或组合的规则来逐步掌握，也可通过对混沌多样的规则整体即情景“一下子或几

下子就能接受"。(原书第79页)

当代西方哲学对艺术，特别是诗的本质给予了特殊的关怀，但沉思的方向却不同。有的仍未超越唯美主义的传统，如对现代工业社会中出现的一系列新艺术现象作过深刻沉思的本亚明(Walter Benjamin)，①海德格尔从存在论出发，把诗看成存在之发生、呈现的一种基本的、本源性方式；另有一些学者则从语言结构上来思考诗的本质，如结构主义语言学家雅各布松。施密茨指出，结构主义关于诗本质的论断"很少与诗及文学有关"。(原书第80页)他同样从整体性的情景观点出发思考诗理论的哲学基础，这就是本书第五讲的主要内容。在施氏看来，诗的特征是以简洁的语言，有限的信息传达"仿佛处于萌芽情景的多样性的'意义'"。(原书第83页)这些"意义"无限丰富，却不同于那些直接可

① 本亚明(1892—1940)，德国法兰克福学派新马克思主义文艺理论家。他认为，在现代工业社会中，古典艺术走向终结，现代艺术走向费解。这种转变是美的艺术向后审美艺术的转变。所谓后审美艺术，是指现代艺术的审美属性不具有自主性外观，而是依附在其他价值上，是后来派生的。现代抒情诗(以波特莱尔为典型)以"反思性"为主导特征，它的意义和审美属性要经过一番费解的消化才能领会。参见本亚明：《机械复制时代的作品》，法兰克福，1980年版。

说的个别事态、程序和问题及不可计量的结构，而是由一个联结流畅的整体统一起来，通过委婉的语言间接地传达出来，一旦诗人用具体的信息、直接的语言，“太多地”说出这多样性的“意义”即事态、程序和问题，那就远离了诗的本质，成为非诗意的文本。基于对诗本质如此这般的沉思，施氏以同样独特的视角考察了象征、比喻、隐喻、韵律和节奏等诗的基本表现手法，着重讨论了抒情诗的特征。

本书的另一个重要内容是关于法的问题。一谈到法、法律，人们就会将它同统治阶级的意志和专断，同服从和遵守联在一起。当代西方法哲学、法伦理学基本上没有离开对法的这一主导性理解。如被称为当代德语世界中“最先使法哲学、国家理论和哲学三者重新结盟的哲学家，也是一位最富有成果的开拓者”[①]的蒂宾根大学法伦理学家赫费（Otfried Höffe），就主张一种绝对法原则，认为现代个人和社会在政治、伦理上必须肯定法的绝对价值，受法的约束，承认绝对的责任。绝对法原则是渗透于社会各方面的现代精神的一个基本构成要素。[②]施密茨把

① 《法兰克福汇报》，1990年7月25日。

② 参看赫费：《绝对法原则——现代精神的观照点》，法兰克福，1990年。

以身体的情绪震颤、情感为研究对象的身体现象学根本原则应用于法哲学领域，强调法和非法中无意识的东西，认为它参与决定法的本质。"在现行且适用的法中无意识的激动和规定的专断性是联系在一起的。"(原书第103页)它使人自发地判断法和非法："法和非法的这种区别的出现往往连很小的儿童也会无意识地明显地觉察到。"(同上页)根据这种从新现象学角度描述法特征的基本倾向，施氏详细地讨论了规范及其整体性、规范的适用性、法的权威等等，断言"一种法制度本来就是一种情景而不是可计数的具体规则的集合"。(原书第113页)愤怒和羞耻作为原始的法情感是"法和非法的无意识纠缠的本源"，是确定法及其权威的基础。(原书第126页)诚如施氏坦言，这种强调身体的无意识情绪震颤和情感的作用渗透于法理论领域各方面的法哲学观点，显然是相对主义的。

施密茨构建了庞大的哲学体系，内容几乎涉及哲学的所有领域，但不可由此轻率断言其哲学是形而上学。一次笔者就此问题当面请教过他。当问："是否可说，您的思想是对形而上学的发展"时，他表示出惊讶的情态，并说："如果这个词指的只是一种与

怀疑主义和实证主义的零散的个别分析相对立的意义，我承认我的思想是形而上学；但我的思想尽力避开这个词，更愿意承认是一种反形而上学的观点。”施氏沉思的理论内容和探讨视觉，越出了通常思维的模式乃至哲学史积淀形成的理解定势，另有他创造和使用的许多独特概念，更增加了人们理解其思想的困难，但这不是说作者是一位使用晦涩语言的非理性主义者。相反，他力图做到的正是以理性的分析去除肉体知觉和情感领域中非理性主义的模糊性。

从哲学的基本原则和方法上说，施氏是一位经验主义者。古典经验主义作为方法，证明是失败了，因为它只局限于外部感觉经验，而外部经验只是人类生存、人和外部世界经验关系的一部分；同时还因为它忽视了抽象问题，没有解决归纳的前提概念之根据。现代哲学在研究人时，仍像传统哲学一样，或者专注于意识研究，忽视了人的情绪、情感领域，或者将身体视为邪恶之根，把身体性经验、体验排除在外。当代科学技术的进步，减轻了人类肉体感官的负担，使之获得了自由，并不断完善，但同时人们的视觉、知识更集中地指向了商业、技术和消费，以致（被迫）遗忘了对自身情感的感知和价值肯定。施密

茨扩大了经验概念，将身体的情绪震颤状态包括在内，并以此为哲学的基本研究对象。从理论上说，既突出了人自身经验、情感在生活中的意义，又实现了对经验的彻底开放，为现代经验主义建立了一个新的基础。这无疑是研究人自身的一个崭新角度。

不过，施氏哲学的局限是明显的。最主要的是，它仅仅从身体情绪的震颤状态，从情感看人的本质及其与世界的关系，把人所具有的推论性思考的能力排除在它的视野之外。推论性思考，是预测的基础，对未来的期待。这种能力表现了人特殊的主动性，是构成人的本质要素之一。虽然其结果不像经验那样确定，带有玄思、预测的模糊性，但在人类生活中同样起着极为重要的作用，对于理解人类本质也具有基本的意义。施密茨在其哲学体系中事实上也很少研究人的主动性及由此关涉到的人类生存的社会化问题。忽视甚至排除了人的这一方面，势必导致对人的片面理解。在扩大了对人研究的新领域的同时，又忽视甚至排除了人的另一基本方面，从而陷入对人理解的另一种片面。这就是新现象学所包含的矛盾。以此矛盾观照施氏在本书中阐释的观点，或许可以作出恰当的评判。

本书翻译，因事务所累，断断续续，未能一口气

做完，后请友人李张林译出前言、第五、六讲和第四讲一部分的初稿，笔者作了详细校订，译者虽努力琢磨，但水平所限，加上施氏思想和概念之独特，译文中错讹之处在所难免，祈望专家和读者指正。

值此机会，我要感谢施密茨教授赠送我本书及其他著作和资料，并提供了第五讲中阿尔克曼那几句希腊诗的德译文；还要深切感谢上海译文出版社的两位编辑赵月瑟、刘建荣的大力支持，使本书得以顺利出版。

庞学铨

1995年1月，杭州

前言

加达默尔1963年就认为“写一部现象学运动史”的时间已经到了。可我们却感到与“在德国胜利地支配了本世纪最初十年的这一哲学思潮还有着明显的距离”（《哲学评论》，第11期，第10页，1963年），事实也是如此，在胡塞尔、舍勒、海德格尔、萨特和梅洛-庞蒂等大哲学家之后，几乎没有人能再前进一步。还能想象进行一次系统的有意义的研究，按海德格尔的轨迹去探讨如存在是否就是存在者的存在这样的问题吗？反方法论（Enthnomethodologie）从由舒茨（Schutz）传往美洲的对生活世界玄思中产生了胡塞尔那些小小的、唐突无礼的插科打诨言词，在这些言词中，什么也不知道的试验的人们对有意违反惯例的行为作出愤怒的反应。“物质价值伦理学”的专题研究一直来犹如梦游，不知道这种价值思想在原则上早已令人生疑。胡塞尔所愿望的、激励其早期学生“对事实性东西”的背离已成为一种巨大的胡塞尔-经院哲学，然而这种经院哲学没有抓住事实性的东西，而是抓住了“超越”和“生活世界”这类咒语。海德格尔这位已逝世的哲学家为了防止出现这样一种海德格尔-经院哲学，对出版他的遗著作出

一些聪明的规定，这令某些语言学家大为不快，而这样的经院哲学也许会或者也许不会出现，但目前在出现这种经院哲学之前所发生的一切，即出现了一种与所审视的事实性相抵触的灵性化和神秘化，则更令人讨厌。“现象学”会议活动的运作机制像一座旋转装置正使劲地旋转着，但已不再具有最初的哲学推动力。

然而，现象学从来没有像今天那么重要。“寻找形象(das Suchbild，或译幻象)毁掉了觉知形象(das Merkbild，或译实象)。”于克斯屈尔的这句话，我将在第一讲中马上又要引用，它说出了对一种科学观点的判断，在这种科学观点中，结构理论和以自然科学为指导的方法论的专断，拼命排挤谨慎地去获得无意识地无可置疑地存在的东西这种努力，以致使心理学中的那些对典型实例(不是进行实验统计的假设检测)的耐心分析也变成可怀疑的了。这样的科学赋予技术以优先于沉思的地位。技术享有一切荣耀，但若不通过沉思来使它处于平衡，那它也会蜕变为癌肿般的赘生物。不过沉思也不应满足于善意的告诫、使人虔诚的原则和美妙动听、思想深奥的云遮雾障的言词，也不应满足于博物馆式的古画那种模糊的精致或年青一代的梦想，这一代人想通过非理性的群体组织和沉思练习、吸毒、托尔金(Tolkien)① 和卡斯塔涅达(Castaneda)② 的读物等来逃避我们时代顽固的理性主义。在业已成

---

① 托尔金(1892—1973)系英国学者和作家，专攻中古英语和英国古代文学，以所著幻想小说三部曲《行会首领》而闻名。——译者

② 卡斯塔涅达(1931—)系巴西人类学家，其代表作为《唐璜的教义》。——译者

熟的生命类型、创造力量和与冷峻地、理性化地要求在社会和技术上碾平一切机遇与前途的那种时代精神相对抗的形形色色的本能行为上尚能驱使的东西，正需要用明白的、穷根究源的、精确和敏锐的思考来给予有力的支持，如果不想让它们像通过结构性理论和计划的单一经营来侵蚀肥沃的土地那样遭到扼杀的话。这样一种思考的存在或非存在全依赖于今天哲学现象学的可能和奋斗。

这种哲学现象学已用不着用魔法去召来，它已经存在，其形态就是我在这期间已完成的十卷本（名义上是五卷）《哲学体系》，并且与前面提到的所谓老的现象学派的大师们相比，无论在体系和历史的完善性方面，还是在语言和概念的缜密方面都更胜一筹。历史上的大师们有的在辉煌的、转瞬即逝的、或光耀一时的发展之后不得不退出历史舞台，因为他们都是在古老的、欣然构筑的形而上学轨道里转不出来，部分原因是没有一种足够的历史批判的教育使他们在所使用的运思语言上避免新瓶装旧酒，还有是因为他们喜欢迷恋于将形形色色的传统组合起来的天才的或天赋的杂耍技巧。鉴于对这种命运的令人同情的经验，我的现象学正如我所希望的那样，在阐述上持批判态度，在经验上小心翼翼，从而使它达到无偏颇事实性的新水平。（完全的无偏颇当然是不可能的。）但由于同行们很少例外地——这里我只提巴鲁齐(Baruzzi)教授（奥格斯堡）和伯梅(Boehme)教授（达姆施塔特）——在我的著作周围垒起了一堵直至今日仍几乎是处处严密的沉默之墙，所以，这本小书也许会受到偶尔看到它并感觉到了类似需要的读者的欢迎，因为这本小书将告诉他们，在他们这种感觉所指明的方

向，已经有人"在这里"很有成效地进行了研究。这本小书包含了最近两年我在波恩大学、法兰克福大学、基尔大学、达姆施塔特技术学院以及在完全中学教师进修班等所作的一系列报告。这里我想借此机会感谢伯梅教授、瑙克(Nauke)教授和乔·施密特(G. Schmidt)教授，他们邀请我去达姆施塔特、法兰克福和波恩讲学，并在那里以友好的尊重和理解接待了我。尽管这些题目的选择纯属偶然，也就是说，是根据邀请者的愿望而择定的，但我觉得，这六个部分按我这样的排列倒还是自成系统的，可以给读者一个完全确定的观点，而这个观点首先是进入我哲学之门的导引。为了尽可能直截了当地向读者提供这一入门导引，我不列参考书目，不用注释，资料出处也很简短。凡想要更进一步详细了解的人，可以去读我的那部巨著。

卡尔·雅斯贝斯在他的《普通精神病理学》一书中(1946年，第4版，第453页)介绍了一种"结构性遗传学精神病理学"(由格伯萨托尔，明科夫斯基，斯特劳斯等创立)，将抑郁和神经官能症归结为是由"成长障碍"所引起："由于成长障碍，时间就静止了，所以也就没有了未来，因而什么也不能完结。"对当前德国哲学的主流来说，这是一个很正确的诊断。当前德国哲学的主流似乎也滞留在西方形而上学传统的边缘，没有能力大胆地离开形而上学的轨道一步，但同样没有能力以无偏颇决断性的严肃停留在形而上学圈子里。今天有许多人仿佛在肚子里捣鼓着对康德、费希特、黑格尔、胡塞尔和海德格尔的"解释"，就是这种似是而非的居间状态的证明，这些解释者们似乎是用他们主人公的声音在说话，但又不这样明说，而仅仅是力求理解这个形而上学的圈子。但这样一种理解的

愿望只是对束手无策、无可奈何情形的辩解，与此相对的理解应是，自己的立场给这种理解以机会，承认陌生事物的陌生性，以批判的谢意与陌生事物保持密切的联系并不断地寻求自我检验的动力。我希望，我的著作，特别是这本小书，对同好们去克服哲学的“成长障碍”有所助益。

施密茨

目次

1 哲学中的现象学方法

倘若确实有原始人的蒙昧时代，那么，最晚自这个时代结束以来，各种文化都形成了自身结构的客观化之特色。人们不满足于像女士们那样，津津乐道于沉迷、享受或去适应眼前发生的事情，而是从一开始就用设计的方案超越所遭际的一切。在这种努力中，除了欧洲道路外，完全有可能还存在着别的道路，而且也形成了他们自己的文化特色。譬如，古代中国文化的世界观本质上就是由气氛的相似和类比决定的。其中最著名的就是阳和阴，即创生者和孕育者，天穹和男性或者大地和女性。中国医生根据这种类比，考虑什么病用什么药，以及在什么时辰服药。欧洲的占星术世界观和巫医与此有点类似。甚至亚里士多德及所谓的毕达哥拉斯学派也有令我们惊讶的归类。他们将善、阳、静止、正义、上和前等归为一类，将与之对立的归为另一类。公元前五世纪，欧洲成功地形成了另一种结构的客观化之模式。埃利亚学派对可变事物的真实存在所持的怀疑，在当时是与远古时代对人类认识能力所持的怀疑一脉相承的，而德谟克利特则克服了这种怀疑，把真实的事物归结为微小的、不变的物体

(原子)及其运动空间，把我们感觉到的其他一切，作为纯粹感情的主观游戏归入个别灵魂的私人事件。这样，一条虽极其片面，却相当可靠的能使人绝处逢生的通向世界的通道被打开了。突出固定的物体，导致人们为了在经验的问题上达成主体际的一致性，而去发现可能是人类所特有的一条道路，即去发现中心视界中物体的计量。看(das Sehen)给予我们唯一的机会去找到与我们感知者有明显距离的所遭际事物，它们是按一种持久的构架和明确的界限排列起来的。取得看的成功，已不再是停留在视域的边缘所能达到的，也不是在注视点中心四周譬如说被水或雾气笼罩着时所能达到的。如果固定的物体就在视界内，我们便可以一个一个地进行计数。计数的经验会告诉我们一个引人注意的事：这样的计数所得出的结论是，不同的人获得的结果差不多都有随机性，都是可修正的。例如在同样看颜色、色调和景致这类东西时，很难提出一致的看法并保证不受异议。近代自然科学正是从德谟克利特消除对物体真实性怀疑的思想中，获得了值得自豪的自信，能够从经验上在最富探索性的理论之间作出抉择。雷蒙德(Emil DuBois Reymond)认为，自然科学纯粹是把"自然过程分解为原子的机械运动"。① 现代原子物理学和场物理学虽然已部分地形成了一些别的模式观念，但仍然不外于用测量仪器，用相片、望远镜之类东西，计算物体的方位(Strich)和其他稳定的形状，以便对一些物理学假设作出肯定或否定的最终判定。我们的科学的世界观直到今天在超越伽利略的道路上，仍然受着德谟克利特的决定性影响，因而思想具有双重归

① 雷蒙德：《自然知识的界限》，第12页，第6版，莱比锡，1884年。

纳的特征：用标准化的验证手段将方法归纳为强迫取得主体际的一致，把可感觉到的对象归纳为物体，乃至归纳为可以重复观察的固定物体。主体性唯一能附加上去，从而使这种世界观固定化的，是那种想把与物体的关系常常置于大胆的设计方案之下的目的。这种固定化的结果，就是近代技术。此外的一切，都让给了诗人、牧师、妇女、思想家和富有感情的人们。面对这艰苦的求知和创造活动，他们显得太软弱了。他们喜欢探求所谓的灵魂，把灵魂当作是可避风险的混沌。早在人们真诚地相信灵魂是“单纯主体的”归宿前，形而上学——即后物理学的认识心理学这一派，如康德，就发出了要求自然的明证性，反对这种片面性的呼声；新近则又有了批判理性主义的认识论（如波普尔、阿尔贝特）。此后，这种明证性再没有什么可说的了，代之而起的是传统的前提和主体间标准化的验证。借助这两者，经验理论虽然不能被证实，却可以被证伪，并且将只是作为尚未被证伪的理论暂时给予合法的地位。这种思路可能为物理学的科学理论带来一些实用性；但它作为一般认识论则被扬弃。只有当人们相信用以证伪的标准事实上是更具优越性的观点，能达到更好的知识时，要求一种理论作出可能的证伪才有意义。否则就不成其为证伪，而是用一种观点反对另一种同样有权被承认的观点。要求具有优越性，不是依仗明晰性，就是走向无限的回归，回归会阻碍它面向事物。

这个例子表明，对可能性的批判之前提条件的思考现在还没有充分形成。确实，批判在哲学中总是晚于体系的构造。批判作为哲学探索有目的的意识的态度，是自笛卡尔才有的。

笛卡尔由此也就成了现象学方法的创始人。长期的建构性方案的发展,超越所遭际事物的设计,对于现象学方法的兴起,是必不可少的。直至最后冒出了这么一个问题：靠什么建构?在什么基础上建构?我们能够依据什么来使自己和别人弄清楚,我们究竟在说些什么?以便在我们的建构中,把纠缠着人的和无可置疑的东西——对此我们只能口头上说说而不能当真不予理睬——与随意的假设和可摒弃的偏见分别开来?这个问题是现象学的主导动机。现象学可以说不是顺着假设形态的线索去思考的,当然,这绝不是说它自己没有假设。在历史上,假设往往是十分冒险的。笛卡尔就是这样。他只是在开始哲学沉思时,即当他探寻其哲学的阿基米德点时,才从现象学的角度进行思考,但把阿基米德点作为杠杆使用时,就一点也不怕进行极其惊人的理论构思了。现象学在休谟那里达到了第二阶段。他要求把我们所有的观念,即表象和各种话语都归结为印象,就是说归结为无意识的印象,最后从印象中——有时还要通过连锁的定义——产生出观念,倘若不想让观念成为无根据的幻想和废话的话。休谟作为现象学家,作了批判性的、有促进作用的工作,尽管只是在贯串了他那时代建构的思想的狭隘界限之内。此后,康德在他的批判主义要求的理论形态中,接受了现象学方法,对所有流传的理论体系中各种认识方式的效果,都从它们的可能性条件出发,进行评估。但康德仍然没有为现象学带来本质上的进步,因为他天真地把古老的灵魂形而上学作为前提。他引人注目地集中批驳关于灵魂实体的虚假证明,用的是情感形而上学。而情感只能依靠各种心灵能力,诸如感觉、理解、理智和想象力等,才能使经验成为习惯,因而它也就先验地或超验地存在于各种

经验之前。特别是，康德的感性学说是建立在感觉论的朴素生理主义基础上的，这种生理主义从现象学上贬低了他的认识论的价值。我曾在别的地方详细地谈过这一点。康德之后，胡塞尔第一个使现象学成为哲学的万能钥匙。他的最大贡献在于非常严肃地致力于——实际上是一步一个脚印地——从现象学的角度进行思考，不仅仅是为了引入理论框架。此外，与康德一样，他也未能摆脱先验现象学的心灵形而上学的影响。心灵形而上学作为具有意向行为的意识学说，甚至作为形而上学高度的"超验的"或"纯粹的"意识之学说，在他那里重又出现了。但是，对现象学家胡塞尔来说，最严重的障碍是他的朴素的明证性概念(Evidenzbegriff)。他把明证性理解成所指对象的自身被给予性。结果是，他用明证性判断对象X时总是强调，X必须自身被给予，就是说，是明白无误地呈现在眼前的，是判断的人所熟悉的，从而使这位现象学家的思考能有明确界限的限制。这样，我们就可以有把握地用明证性进行判断：1+1=2。从这个判断中，绝不会得出这样的结论：我们相当充分地了解它说的是什么。1和2的数字有没有？它们是怎样的对象？我认为，要找到一个答案是很方便的，甚至是现象学的。但这肯定不是依赖于靠那种判断的明证性而早已产生的对对象的熟悉。胡塞尔纯粹现象学的推动缺乏经过批判和充满想象力思考的理论基础。其结果是，他的哲学思考真是悲喜参半地局限于给旧形而上学的偏见盖上经过庄严的现象学验证的印章。胡塞尔现象学方法应用的继承者舍勒和海德格尔，亦未脱此窠臼。

倘若真正现象学的推动就以伊卡罗斯① 飞行的结局而告终，那该是多么可惜啊！我们要明白，等待着它的是什么样的

任务哟！这些任务也包括批判地消除由任意的假设固定化为不证自明的前提而形成的假问题，而这些假设在人们严肃地对待它时是可以放弃的。此外，现象学能够达到休谟在探寻观念背后的印象时已看到的东西，即证实我们在使用一些听起来十分有意义的表达方式时所指的意思是什么，借用新的《圣经》《诗篇》研究中的一个说法，那是指这些表达方式在“生活中的位置”(Sitz im Leben)。一个恰当的例子是数的概念史。欧几里得将数定义为：“一是存在者中每一个被称之为一的东西。由一组成的量就是数。”直到集合论的创立者康托尔(Georg Cantor)，人们一直都受着数是由任意的一些一组成的这种朦胧的观念的影响。弗雷格(Frege)最先有了通过集合之间可逆的清晰图像构成可能性进行抽象的方法，引入数的概念这一明智的想法。这个建议获得实在的合法地位是因为数数，例如用手指数数，成了这样一个可逆的清晰图像，同时使数在生活中占有了位置。关于空间和时间，也需要类似的解释。在《纯粹理性批判》中，康德曾三次以“这空间是”或者“这时间是”这样的话开头，表达了他在这些问题上的看法。这样，他不但确立了统一的并给予了充分解释的空间时间前概念，而且主要是确立了明确的当然性，即在涉及这些前概念时使用以唯一性为前提的定冠词。本来，如果允许这样做的话，这位现象学家应该可以做完他的研究工作，在这里是指追踪那些无意识地使我们产生某种空间感或时间感的印象，甚至就是空间和时间印象的典型的生活经验，且清楚而恰

---

① 伊卡罗斯(Ikarus)，是希腊神话中的一个小男孩。他驾驶着父亲万达洛斯(Waidalos)制造的飞行器，不听劝告，轻率地飞上高空，结果坠毁身亡。——译者

到好处地在概念上予以把握，搞清它们相互间内在联系的性质。在现代的以自然科学为导向的心理学中，新近有试图用“操作”(operational)的定义,仅仅用专门的实验性规则和计量规定赋予所使用的技术术语以意义。一方面，这一做法冒着不诚实的威胁，因为从根本上说，人们总还是想着另一层东西，即那种不仅与实验室，而且与生活密切相关的东西。另一方面，这一做法是建立在由德谟克利特和伽利略开辟的意在探明这个世界的片面道路的基础上的。这条道路在局部上已证明是出色的；当它走过头，就走向归纳主义，就是说，走向用基因遗传的方法来抹平我们生活经验的质的细微差别，就如弗洛伊德的心理分析那样，以从未有过的光怪陆离的方式使德谟克利特的、用联想心理学诱导的物体模式，作为抑制观念和束缚本能的心灵机械论为归纳主义服务。罗马诗人佩特罗尼乌斯(Petronius)和斯塔提乌斯(Statius) 留下了这样一个口号：“恐惧产生神灵。”宗教的情绪就这样被归结为更原始的体验层次。本世纪初，最纯粹最富有成果的现象学思索之一，是鲁道夫·奥托(Rodolf Otto)的《论神圣》一书。这本书突破性地、明确地和细致地重新研究并强调了被抹去的我们生活经验的细微差别，尽管尚需一些(已由我进行了的)局部的修正、补充和论证。

因此，我们现象学方法的第三个也是最重要的任务是：找出联系，开掘角度。这些角度原来因那些局部有成果但很片面的观念、假说性的和方法性的哲学构造所造成的优化作用而被人屏弃。结果，我们想要获取它们，却对大量不自觉的经验视而不见。就像“一只动物，被魔鬼牵着鼻子在荒草地上转圈

子，而四周却是绿莹莹的草地”。这就是“寻找形象”掩盖了“觉知形象”。这两个表达式是雅各布·冯·于克斯屈尔（Jacob von Uexküll）确立的。他叙述了一个给人启发的小故事："有一段很长的时间，我在一个朋友家作客。每天吃中饭时，都有一把陶制水壶放在我面前。有一天，侍者把这把陶壶打破了，另放了一个玻璃瓶。吃饭时，我寻找那把水壶，却没有看见这个玻璃瓶。当我的朋友使我确信水就放在通常的位置上时，散布在刀叉盘碟上的各种闪光点才突然投射向空中，聚集成了玻璃瓶。"[①] 这个比较，对于哲学可能意味着什么呢？我想在这里用取自我本人的现象学研究的一个例子来说明。精神-肉体二元论的人类学教条把人分成肉体和灵魂两方面。正如在两把椅子之间，在无法纳入这种二元论模式的中间地带，存在着各个身体感受的巨大对象领域。我们不借助视觉和触觉就能亲身感受到的一切，诸如，畏惧、疼痛、饥饿、干渴、压抑、惊吓、疲倦、快感、清醒、身体的舒适、刺激感、发痒、亢奋、深呼吸时的伸展感、早晨醒来后头脑里空无飘渺或昏昏沉沉感，等等，都属于这个领域。这类感觉无疑具有空间性，甚至是局部性扩展、不可分割，并且是可穿透的，就像一个身体。在近代哲学和科学史中，这种身体可感受之物的特点，部分被错误地用作解释主观臆想的错觉和假象的材料，部分由于被不恰当地归入感官知觉而隐匿于不引人注目的心理学和生理学的边缘领域，从而使理论的形成过程中，解释无意识体验之物的能力逐步萎缩。哈特曼（Hartmann）和席尔德（Schilder）的被试者在极度解除视觉、触觉刺激后，仅仅知道自己的四肢非常沉

① 参见《人和动物的环境概述》，第83页，汉堡，1956年。

重，除了沉重，什么也感觉不到。[①] 我在广泛的研究中已经证明，这是一个丰富的、甚至非常明显地被构建起来的对象领域，它可以很好地凭借头脑中储存的特殊范畴进行"一模一样"的重构工作，对人的自我意识和生活经验具有重大意义。在对历史的研究中，我曾用这些研究结果，同时还运用了许多其他早期人类的史实来解释荷马史诗《伊利亚特》中人类特有的自我形象，这种自我形象彻底地摆脱了身心二元论人类学的一般立场所寻求的道路。这样，人们不仅学会了看见（如于克斯屈尔看见玻璃瓶那样）一大块的世界，尽管人人都在其前概念体验中相信这世界，但却被流行的渗透着近现代科学的、起主导地位的世界所遮蔽，而且，也学会了从概念上进行清晰的描述。

在胡塞尔、舍勒、海德格尔和萨特的努力之后，为了这些任务而重新给予论证的，更确切地说，我在多卷本著作中通过对更广泛领域的研究所发展了的现象学，就现象学方法来说仍需要新的准则。这项工作的关键首先在于收回那些思想家们对自己的现象学研究提出的过高要求，从而在与自然的生活经验和科学经验的稳定联系中，有可能进行冷静、恰当且始终可以明确遵循的研究工作。在研究中，我主要做了现象概念相对化的工作。胡塞尔想以一种独特的、用几步就可以完成的归纳，有时简直是以无与伦比的巨大决心，一下子排除所有幼稚的偏见，以便有可能借助于无可争辩的、摒弃了一切偏见的明证性进行先验的本质直观，从而在根本的批判性反思

---

① 参见《肉体内部和肉体图解》，载《神经病学和精神病学》，第 109 期，1927 年，第 666—675 页，德文版。

中达到终极的哲学认识。我认为，这样的事情是难以成功的。一下子解除所有幼稚的偏见之所以不可能，是因为没有人能完全知道自己信仰的东西。我们的信仰、信念实质上是整体性的东西，当我们能够把它客观化为假设，客观化为明确的先入之见时，我们始终只能拥有一部分。客观化工作是现象学还原的任务之一。其中的方法，我是这样理解的：通过开创性的研究来验证假设，以认定哪些假设是站得住脚的，就是说，作为严肃的知识，人是不能回避的。正是这样，以前无意识的信念往往以可叙述的假设形式显现出来。人们决不会有把握地知道现象学还原法是取得成功的。也许是忽略了一些可能的重新解释方法。这种危险的、一个众所周知的著名例子是笛卡尔的原则："我思故我在。"笛卡尔曾坚定不移地相信，用这句话预言了一些他一点也不怀疑的东西。然而，利希滕贝格(Lichtenberg)的一句妙语便打乱了他的如意算盘："在思，那是人们应当说的，恰如他们说'在闪电'一样。用'我思'来取代'思'(cogito)就是过头了。"要驳倒这种责难，需要艰苦的思考，而笛卡尔的这个原则，却十分缺乏这样的思考。在这种情况下，正如我已说过的那样，主体性的保证由思想转到了情绪的震颤。对信念的可靠基础之探索，若信赖于所谓的内省，特别是思想家沉浸在沉思默想之中，不倾向于也没有能力去把握"全部的人生"，那就不可避免地会招致类似厄运。因此，对这个现象学家①来说，很重要的一点是要在狄尔泰所表述的关于体验和理解的循环意义上，取得并检验自己的论题所涉及的各类证据：只是什么是他必须使之站得住脚的决

① 指胡塞尔。——译者

定，需由每人自己作出。不同评判者在认真敏锐地进行现象学还原时所应达到的一致或接近的结果，是根本弄不清的。想对科学信念取得绝对必要的一致基础的希望，不是以推论为根据，而是一种诠释学的原则，那是人们为了进行彻底的研究和自我检验而不能放弃的原则，尽管未能确切地把握住这里所涉及的比虚构更多。大家拥有一条共同的真理，只有具有了这一大胆的前提，现象学家才能在与他人的争论中检验自己的信念，用他人的新观点来丰富自己，从他人的经验中学习，从而不断地产生新的信念。这完全符合现象学家自己的旨趣。现象学不是一座避难的城堡，不是一块纹丝不动的、承载实证科学不完全的可靠性的巨石。正如这门科学本身一样，现象学完全建立在假设和构造的基础上，只是它的倾向不同于假设-构造科学的倾向。假设-构造科学认为实验和预测只是向边缘的理论和往往只是不完全可证实的思维范式接近的跳板，只是对它们的局部验证。现象学家则试图揭示性地和理解性地去接近无意识的生活体验，从自己的信念中，从许多人甚至所有人的共同信念中剖析出尚未把握的东西。

现象学家探索的是现象。根据我对现象概念的定义，一个现象就是某人在某一时刻所遭际的一种事态，这人尽管也用各种假设来验证这种事态，但不能当真地拒绝承认它是事实。从通常的例子中就容易看出实际上每个人都会有这类现象。人们往往或在合适的情况下用比如“有某种东西”，“现在正在考虑”，“某事使我感到痛苦”，“这种白的颜色与那种黑的颜色是不一样的”等句子来描述常人都熟悉的现象。现象学家的任务就是在不寻常的情况下和在问题的重要的内在联系中

搜寻现象。我在十卷本的《哲学体系》中对这一任务已努力从多方面作了探讨。我想在这里谈谈我这项工作中所一直遵循的思维方面的规则。我始终抓住由我所奠定基础(作为我的哲学原则的“当下 Gegenwart”)的对原始体验所作的所有单项研究之间的内在联系。建立系统化的内在联系和标准化的概念语言是需要的,这样可以避免现象学沦为松散的“连环画式的现象学”(Bilderbuchphänomenologie),而且可以在深入探讨紧要题目中的生活经验时保持哲学沉思的活力。此外,这样做对避免重蹈本世纪一些著名哲学家及其追随者的覆辙,具有极大的重要性。这些人打着现象学的幌子将这一学说建筑于虚幻飘渺的东西之上,令人遗憾。至少没有人能在背后说我的哲学是一种骗人的深奥,一种朦胧虚假的深刻。因此,我总是努力借助相当普通的,即通常任何人随时遇到的,或可以在记忆中唤起的生活经验来校正基本的表达方式,并用它们的清晰定义形成概念。谁不这样做,谁就连自己对自己的理解都把握不了,更谈不上人家来理解他了。正如我努力以这种方式保持冷静,并且还在通常可以达到的经验这块土地上为最大胆的哲学建构创造一个坚实的基础那样,我常常在想,对现象学家来说,在所有人为的理想化的此岸是不可能回归到无任何先入之见的纯自然界的。胡塞尔曾期望过现象学回归到生活领域。生活领域是没有的,就像没有自然语言一样。我们现在使用的语言,很大部分是早期哲学流派和哲学家族哲学构建的产物。没有哲学构建,我们就难以思想。人们或许只能睁大眼睛才可无偏见地看到真实性的这种自然哲学的世界观,只不过是一种调节性的原则,是运思活动的一个无限遥远的目标。因此,如果认为现象学的任务主要只是让观察

或观看，那就大错特错了。这里的重点更多的是在于学习说话和为自己作出解释。要做到这一点，需要一种分析的重新构建的方法，这种方法从用常用的语言标志现象界的各个区域开始，继而根据再现的基本特征详细研究所选择的区域，并且用借助于这些基本特征的术语检点的字母顺序来检验它的适当性，这些区域中的典型现象似乎可按字母拼读，如同我在研究身体的激动和情感时所做的那样。这样也可以避免一种危险，即把现象学方法只用来作界定和否定，如 W · 冯特 (Wilhem Wundt) 指责胡塞尔的那样。

此后，现象学家所作的持久的多方面的努力，本不该只为科学服务。仅仅为了认识，也许不值得去花很多精力。现象学应使人有能力学会谈论关于无意识的体验，这种学习还有一项更重要的任务，就是阐明遮蔽和无蔽的生活可能性，反对旨在强迫接受单调生活方式的幼稚与顽固的偏见之蹂躏，反对赤裸裸地把这种可能性当作单调生活方式的原料消耗掉。欧洲思想一直片面地惯养和培植了一种生活风格。已有人把这种风格列为男人的世界，这不是出自自然而保持原貌的、而是在历史进程中已经风格化了的男人之世界。在这个世界里，首先要有身体、目的、包罗万象的组织，超验的希望和要求，以及消耗生命、坑害自然的乌托邦。就像晴天必伴随着曙光一样，除了男人世界还有一个历史赋予女人的、其生活方式和经验主要由她管理的世界。这个世界是不是永恒女性的，还是历史的偶然安排，我没有给它下结论。除此之外还有许许多多身体震颤和情感形成的可能性，这种可能性促进人们把自己的生命意志确定在当下中，而不寄希望于去期待、或去索要、或打算去做的未来。作为例子，我举了身体感觉、处境和

气氛、居住、性爱、舞蹈、书信往来等；这里值得一提的是，偏向于男性方面多一点的是道德和正义感，就是说不顾一切地纯洁地在当下行使权利，保持公正，恰如索福克勒斯(Sophokles)戏剧中描述的涅俄普托勒摩斯(Neoptolemos)把弓交还给弗罗克特忒斯(Phioloktetes)时的情形那样。我认为，无论是男人还是女人，会从这种生活的可能性中——肯定还有许多东西仍被这种可能性遮蔽着——学习，变得更当下一些。就是说，他们把自己实实在在生活的当下理解为超出了安排生活和扎根生活的机会所具有的那种广度和范围；不把当下只看成是消耗的材料和跳往未来生活的机会，那种生活他们或许可以去规划，但没有必要把自己的生命意志确定在那里。我的现象学是要给予寻找这条道路的人们提供一种语言和导向性的帮助。

2 自然科学与现象学

在欧洲思想史上，自然科学对哲学发生过三次有决定性的影响。第一次且也许最重要的一次，是早期希腊文化时期哲学的开端。克罗顿的阿尔克迈翁，一位来自毕达哥拉斯学派的医生，大约于公元前500年以其"灵魂的位置在大脑中，一切感觉经过从感官到大脑的通道而传递到大脑"① 的理论，为生理主义奠定了基础。我把这样的学说称作生理主义，也就是认为：只能靠经过眼睛、耳朵、皮肤、鼻子、大脑和周围神经系统这样一些接触到的身体部分的方式，以及它们所获得的刺激程度，来接受和传递外界的信息。显而易见，这种信条从知觉上限制了可感觉事物的丰富多彩。任何有正常感知能力、思维健全的人，都要同黑暗、宁静、空洞的空间、时间(比方说借助声音和运动)，以及天气式的气氛，即天气的视觉气氛(如晴朗的早晨、宁静的夜晚、雷雨气氛)和情感(如欢闹、尴尬、极度的或过分的严肃、深沉的忧郁)打交道，还特别要真实地，或更敏锐更迅速地同诸如色彩、声音、场所、运动这样的事态(Sachverhalt)和情景(Situation)打交道。任何事物的感觉都是借助于前意向过程(Protention)，即人们无意

识领会到的事态，但这种事态大部分并不表现出来，并且从不全部而只是残缺不全地表现出来，例如失望。我所说的情景是混沌无序、具有多样性的整体，至少事态是属于这个整体的。透过窗户向外望去，我们常常明显地瞧见昏暗的白天：在我们将窗外的颜色、形式和运动尽收眼底之前，天在下着雨，或是灰蒙蒙一片。除了色彩、声音、场所和运动外，所有前面提到的各种对象都不合生理主义者的感觉学说，这部分是因为不能将它们（如黑暗、宁静、空洞的空间、时间、事态及情景）归结为某种感觉器官所特有的物理信号；还因为，不可能在对这样一些物理信号有限定的发送中安插它们。荷马还用一个特别的词（Yσεiγ）来表示关于事态和情景的感觉。同样清楚的是，对于特洛伊战争中的英雄和《奥德赛》中的冒险者来说，一下子——在没有深思熟虑的情况下——把握批判的富有希望的情景和事实，比通过察看颜色和形式来理解它们要重要得多。恩培多克勒也像看物质那样毫无先入之见地看从空间扩展开来的爱，尽管在一种气氛的意义上，譬如从我们"突然闯入"其中的欢闹的、过分严肃或尴尬的气氛的意义上，来了解爱。至迟在德谟克利特那里——他还只是不太确定地承认表面界限清晰的肉体是外部世界中的刺激源泉——生理主义就已经完成了。柏拉图在《泰阿泰德》篇中最先把这种观点与理性主义糅合在一起。他一方面在该篇引言中讲到感官时，认为它们向灵魂供给作为感觉内容的感官特质，从而为生理主义提供了到目前为止仍是显而易见的纲领；另一方面在

---

① E·策勒(Edward Zeller)：《希腊哲学》第1卷，第598页，第7版，达姆施塔特，1963年。

阔一思想过程中从感觉中清理出各种事态，并将它们交付给思考着的灵魂。被感知到的事态和情景则在用理智解释知觉内容的判断中得到梳理。假如想在世界中恰当地发现人们不可缺少的东西，但持生理主义的教条又不再允许在简单的感觉中预先给予，那就必须考虑把主体自身放置进未经加工的感官特质的材料中。康德学派的认识论继续过分地信赖这种偏见。超验哲学的根源就是生理主义。在希腊自然科学中，只是医学在解剖学和生理学上决定性地成了哲学思想的基础。在巴洛克时代，自然科学对哲学的第二次巨大渗透来自数学-经验的物理学。这第二次浪潮之所以能产生如此决定性的冲击力量，是因为第一次浪潮在它之前发生，并席卷外部世界，即感知所有尚无确定量化之对象的刺激源泉。巴洛克时代的哲学笃信自然科学，其重要人物大多同时又是热情的生理主义者，如笛卡尔、洛克和牛顿。顺便提一下，作为感官生理学家，笛卡尔也由于发现视网膜的功能而对生理学作出了开创性的贡献。生理主义受自然科学思想影响，依据于哲学思维的基本浪潮，在某种程度上可以说是因数学-实验方法的附加作用而走了调的琴弦的颤动（die Sinusschwungung）。它主要以倾向的形态起作用，即尽可能地将世界观还原为一种测定值（即实验所测定的材料）的比较，还原为这种经过加工的理论（也就是定理系统），也使包含有事态、程序和问题的浑然一体的事物从被感知的状态中剥离出来，并以全然赤裸的贫乏的形式——无特性，无形状，按我的感觉理论，它们构成处于事物和半事物状态的部分——孤立地确定下来。经院哲学家的实体形式终于完蛋了。接下来，心灵——我在别的地方曾指出过，它的创造同样和生理主义联系在一起（尽

管不是单纯依赖于生理主义)——按这种与测定值相适应的事物残片的方式，被还原为一种从联想上集合在一起的知觉束和表象束(按休谟的说法即印象和观念)。这种要素分析的个体性理论，在当今完成了个体到性质束(Eigenschafts-bündel)的物理学化。

自然科学影响哲学的第三次巨大浪潮是19世纪的进化论。它由拉马克和达尔文从生物学上首先提出，斯宾塞、冯特及无数其他的科学家在文化的整体广度和历史深度上予以传播。柏格森和尼采作为进一步发挥影响的中介，已应用了哲学的乌托邦。如前面提到的那两次浪潮一样，这一次也主要是为还原那种受到哲学思想认真对待的经验材料服务的。生理主义把可感觉的对象局限于被构想成同肉体感官相符合的对立极的刺激源；数学-实验式的自然科学使哲学家产生这样的倾向，即只承认来自这种刺激源的、能够在实验中单独地提供出来并用实测数值予以证明的经验材料。进化论把一切生存和文化的表现，都归结为那些在原初状态下就已起作用的基本元素的变化。冯特为此创造了“心理化学”(Psychische Chemie)这一时髦语汇。如同化学家从92种元素中拼出多种多样的物质那样，心理学家和人文科学家应当为“老亚当”，即在原初状态下就已具有一些基本力量的“顽强理性”(eiserne Ration)，在人类行为和苦难的所有可能的熔合物后面找到出路。这种还原丝毫不比在精神分析学那里所探讨的更明确、更有影响、更富于揭露性。精神分析学认为，一种包括某些局部本能——按弗洛伊德的观点，它们在反常的儿童那里就已多样性地表现出来——在内的独特的里比多(Libido)，应当以融合的、揭示性的(verlarvter)或升华的形态，

成为人类所有追求和欲望的根源，除此之外，别无其他。在歌德看来，“别无其他”这种说法是还原主义进化论的武器和口号。歌德曾在这个题目下为它写了一句讽刺性的题语：“若使常人感官麻痹，那它就能容忍最荒唐的东西。”这种还原主义策略的古代例子便是从佩特罗尼乌斯和斯塔提乌斯流传下来的口号：“恐惧产生神灵。”与此相反，鲁道夫·奥托认为他那对超自然恐惧的出色发现，是对这样一种气氛的发现：它与通常的恐惧有根本的区别，以令人激动的方式相互牵涉地形成。这是从本世纪初到第一次世界大战时期对还原主义作出反应的最早也是最纯粹的结果。在此期间，德国形成了以现象学为标志的哲学运动，虽然在特征上，这种与进化论的还原主义相对立的任务恰恰重新使我们生活经验的质的水准发挥良好作用。因此，关于事物本质的概念，也就是本质观的概念，在早期现象学中起到了重要的作用，它有助于使事物或对象领域所固有的东西，例如奥托所指的超自然的东西，不因遗传变异而得不到解释。这种描述性的分析决不可用遗传学的分析来代替，假如有人还那么细微地追求用遗传学的分析所达到的情形，那他就还远远没有明了在这种情形下涉及什么，因为所有前状态（Vorstadien）都可能成为引发在那一阶段尚未形成的某种新东西的前提或机缘。胡塞尔在第二项逻辑研究中解释英格兰人的抽象理论时，第一次深刻地揭示了这种区别。就此而言，胡塞尔现象学及其追随者的努力，有一个合理而重要的目标。当然，这些老现象学家的良好愿望，并没有同样带来有益的探索结果，即，将被自然科学上受三次浪潮鼓舞的还原主义所简略了的经验基础，重新扩展到它们本来具有的那种丰富多彩性。现象学家们以其不能还原的本质观，过早过多地

让自己进入了舍勒和尼古拉·哈特曼的伦理著作所致力研究的价值领域。海德格尔在某处(我忘了出处)说过："价值是形而上学的实证主义的替代物。"[1]我将此句名言作了这般简要的改造：价值直观者原则上承认自然科学世界观中所包含的对经验上为真的事物的还原，并且要以通过本质直观去获得理想的价值王国之形态，创造出一种替代物，来代替他不再认为其在客观上是真对象的气氛。这其实是无可奈何的出路，鲁道夫·奥托由于揭示了气氛的超自然性而并非必需这种出路。因此，当我明白老现象学派的价值学说在体系上很少有用处时，就可以在奥托这一揭示的基础上继续有补充地进行构建。于是，从根本上扩展老现象学的视野导致了包括海德格尔和雅斯贝斯在内的存在哲学。这种哲学至少本身——当然海德格尔的所谓存在除外——绝不追逐幻想，而是认为生存体验要避开从自然科学上对之进行还原的企图，并非常有力地强调它的界限，即在这样一种生存状态中人类自明的界限，在这种生存状态中人不是用客观化的解释态度来打量自己，而是把自身设置为遭际者。由此至少拯救了所有不可还原的东西。然而存在哲学的现象学家仍极少有助于扩展在自然科学压力下被简化了的丰富多彩的体验，因为他们一再强调这类体验不可理解和非对象性，认为它们不存在于任何处所，而只能在焦虑或决断时闪现。海德格尔就是这样躲避进了有别于当今存在的先天存在之中或所谓虚无的深奥的隐喻之中，雅斯贝斯则躲进值得展开和重复的空套话之中，对充实这样的可能性，即从其潜在的广度、充裕和深度上对人类体验进

① 此语出自《尼采的话"上帝死了"》(1943)一文，该文收录于《林中路》一书。——译者

行详细的研究来说，这些空套话听起来有点一本正经。因此收效甚微。

1900年至1950年间的现象学运动，本质上要理解成是对进化论，即自然科学影响哲学的第三次浪潮的反动。它产生了什么结果呢？一种崇高的、恰当的愿望，一种非常值得记取的对通过客观化来减轻直接遭际者和决断者自身压力的可能性界限的暗示。我的革新现象学的讨论，与其说从19世纪的进化论出发，倒不如说从生理主义、历史上从希腊哲学的开端出发。我现在试举两例来简略说明它所得出的结果。一是空间体验，一是知觉印象。

生理心理学的还原法，至迟从德谟克利特以来就确定了一种相当片面的、被认真地作为感觉对象来看待的空间模式，这种模式是固定的，有表面界限，紧挨着其他事物排列，可以离开主体而存在的物体，像它在中心视域中所呈现的东西那样。甚至唯心主义者，尽管竭力申明自己专心研究非物体事物，也拥护这种空间模式。他们虽然把灵魂冒充成非物体的东西，但在赋予它内容时，却仍按物体的方式加以描述，如柏拉图把记忆的位置与鸽棚相比较，奥古斯丁把记忆比作储藏在宽敞的大厅里的财宝。甚至柏拉图的理念在一定程度上也是物体，因为它们可以像物体那样结合在一起，相互连接和重叠。在这里它不仅与固定的物体相关，而且还与受平面所限定的那类物体相关。这后一种物体决不是自明的。如果不像察看和触摸异体那样察看和触摸平面，那么，人们对它是既不能听，也不能闻，不能尝，就是说，是不能亲身感觉到的。甚至

于触摸和察看只有在能达到平面的特殊情况下，即在顺着平滑、坚硬的对象抚摸或看到固定的、不透明的、上面没有使人目眩的光线反射，也没有阴影的物体时，才获得平面的感觉。否则，虽从感觉上把握了平面，考虑到平面，但平面却不能显示自己。平面是空间中第一种异在于身体者。我在《哲学体系》第4卷第258节中阐述了这样的思想：使人超越婴儿和动物的个人的解放，是在遇到平面时开始的。没有这种相遇，就不会有同维度的关系，虽然同物体有关系；因为即使有二维平面的概念，也只能讲三维性物体。人们尽管可以谈论唱片制造业的立体器械，但这种器械制造出来的声音本身却绝无三维性。要想从声音的点经过声音的线和面上升到声音的物体，显然是荒唐可笑的，因为不存在所有这种声音的点、线和面。然而，声音以其特有的方式具有容积、宽度、重量和密度。可是，这种立体的特性与几何体的性质，如在呼吸或伸展肢体时所亲身感受到的体积，是完全不同的，相对地说，它本质上是一些动力学特征。这些特征引导人们把握普通的形状，但被生理主义从为其所允许的"客观世界"，也就是从我不顾已有详细说明的运动而深入研究过的运动的感应作用中，彻底排除了出去。这种感应作用是连接有感受性的个体和可感知环境的桥梁之一。此外，如我发现的那样，任何人对处于神经病学家所讲的"这个"独特的物体模式位置上的特殊物体，都有一种双重的习惯的印象。这一种物体的模式是可感知的。人们设想自己，好像可以从外面看自己一样；那里有平面、距离以及按任何方向都可以看出的连接线，如同让生理主义所偏爱的物体模式期待它们那样。另一种物体的模式是运动的，且允许我们作特殊的四肢运动。与上一种物体模式

不同的是，它没有可以返回的连接道路；它虽然允许我们在某些方向和部位上找到自己的四肢，以便不是用左腿踏上向右边的道路，并由此给右腿绊了个踉跄；然而，我们自己本就该用四肢去寻找(它们)处于何种方向和部位，这也是运动的物体模式的起点之所在，却是不可能那么简单地看出来的。人们可通过诸如此类的寻找，而不能凭着简单返回的连接道路试图去获得所处方向和部位的情况。假如我们在潮湿炎热的天气中冒汗而感到难受，或者相反感到快乐，或者在享受着森林的纯净空气，那还深刻地包含着基本的、不能分割的、作为天气而感受到的宽度。这样，我们便亲身感受到某种不属于单个身体的东西，它不确定地、广泛地涌泻而出，没有部分，而单个身体则被包围埋置于其中。同样严肃地对待所有这样一些空间性方式，承认它们是对象性的存在，而不是按生理主义的空间模式来评价空间性；生理主义所优先考虑的是从维度、场所和距离上完全被分割开来的空间模式，它充其量承认前者是这种模式"纯主观的"最初阶段。这就是我现在的思想。我曾试着以一种从简单到复杂逐层提升的模式来整理这一思想。处于最低层的是纯宽度空间，比如在天气的感受中体验到的那种；这种对天气的感受无疑大量参与到每个普通人的感觉中，却被生理主义以特有的方式从根本上忽略了，以致完全没有在五种感觉中出现。还有许多其他简单而无分割的宽度的体验，比如，疲倦了，躺在阳光下休息，或恢复过来时，就会满心欢喜。在未顾及与生理主义的主导概念相符的空间模式的情况下，提出了关于狭(Enge)和宽(Weite)的基本原理，即我的身体感觉的范畴体系。该体系可以"逐字拼读"(nachzubuchstabieren)特殊的身体感受的对象领域，即

身体的感情，且与导致传统思维方式的东西相反，它证明是可以合理、适当和透彻地被建构起来的。同样，我从这种宽度意义上的空间性出发，清晰地描述了情感的特征，并追溯到其从现象上显现自己的基本特征，认为它是一种从身体上把捉并吸引情绪遭际者的气氛。最后，我表达了也许有点儿离奇的思想：有这同一种宽度，它是我们用那些与生理主义所首肯的物体模式相符的维度、距离和场所在面前迅速形成的，但同时也以原初的形式，例如以对天气的感受及其他基本的宽度体验的形式，直接地内在于各个身体之中。熟悉身体上这般显现出来的宽度，并不像用望远镜等从视觉上辨认对象物的方向一样，假如有人对他们的亲身感受远比我们对自己的亲身感受来得熟悉，那他们为什么就不成为中心呢？这样，他们或许就可以通过沉浸于身体性，即其身体感觉，换言之，可以通过今天已普遍成为沉思的专注方法，找到异在的对象，而不必经由感知者到对象的空间距离。因为在这种方法所对待的宽度中，尽管取决于别的、我们尚未揭示的性质之差异，可是距离并不重要。这听起来有点古怪，但我并不认为，它在原则上就真的是不可能的。也许一个新的哥伦布时代会用这个方式向前推进。

另一条思路与对印象的感受性有关。我现在要用它来为理解性思维简单勾画夺回被生理主义的教条所缩小了的体验领域的情况。人们在一幅吸引人的画像面前会想，它是蒂齐昂(Tizian)还是瓦勒斯奎茨(Valesquez)或是伦勃朗(Rembrandt)所画？抑或是像古罗马城堡中的布鲁图(Brutus)或恺撒头像那样的罗马人半身塑像？也许是一幅产生

深刻而丰富印象的现代画？人们看到一个有趣而意味深长的面部表情，却不能道出个中意思，因为任何言语表述都不会是细致而充分的。在这种情况下，信息就不是模糊的、混乱的，而是一种完全确定的印象，也许很像一根刺，对人的刺激不再容易消除。可是，这样一种面部表情能道出什么呢？当然不是道出嘴和鼻子的形式。这类形式看得见而且可以描述，却不能说明表情本身。有关表情本身，必须要让人来说，这要让人来说的内容，例如有：他（表情）对这样一个说者可能要期望的一些预示；对他以往经历的那些叙述；他像要向瞻观者提出要求、想讲述的疑问和问题，以及他心里想着的愿望；因而总是涉及到事态、程序和问题，在这里，这些就是存在于一个人像的面部表情中。它们虽然通过表情构成完善的整体，但并不能，或者说的确不能全部单个地显现出来，因为它们像飘浮着的想象，在其中或多或少缺乏对于同一和差异的确定性，如同属于单个事物那样。绝大多数的事态都属于这种混沌多样性的整体。我把这种整体叫做情境（Situationen）。人们的全部经历和体验都通过情境而实现。如果情境硬要以某种预示各种情形却尚未敞开的惊奇力量赋与遭际者，我就称之为印象（Eindrücke）。存在一种与印象的明智交往，在那里，这些印象互相补充、互相纠正，直到在感情上易受此影响，并对此全神贯注的观察者得这么说：任何时候都必须或应当把持住使他产生印象的事物。旅游者就是这样聪明而机敏地在异国他乡第一次收集到一些印象并首先逐渐学会去谈论它们，这些印象使所遭际的人形成一个整体的形象，而且使他的生活方式变得充满，因为自己构成的多样性因素之完善的整体性，其意义与任何从个别的事态、程序和问题中所提取的抽象

性是不同的。对一个会同他发生许多关系的第一印象，情况与此相类似，它可能让人“担心不会有好事”，但需要澄清的时间，由此而摸透他的脾性，进而懂得去接受他，这样，对他的了解常常从一开始就比能够道说的多得多。这些由自己产生并得到调整和丰富的能力与印象，是一种直观的理智，它是思辨的精神科学家在理解关于证明和创造的历史背景时不可缺少的，同时，又是感觉灵敏的太太，精明能干的识人治人者——如政治家、商人和良医——在实际生活中所需要的。分析的理智擅长于对个别的事态、程序和问题进行抽象(例如在解决规定的任务时)，而这种作为能力的直观的理智则可以迎合对象，专心致志于对象，并在某种紧张的尽管不是排斥的关系中，建立起与对象的联系。美国人和欧洲人建构概念主要依据于分析的理智。与此相反，尤其是中国人，令人惊讶地建立了似乎是类比法的扩展的体系，进一步细看，它是对印象所作的概念分类，而且，例如支配了古代的中国医学。①“在中国哲学中类比的体系之丰富是不可思议的。要作出正确的解释，就得始终了解所有关系。”②我现在举一个来自印度的例子。鲁道夫·奥托翻译了一首梵文诗歌，是赞美无所不能、光照九天的女神的。歌中唱道：女神，“在狮中，在兽中，在蛇中，在火中，在婆罗门中，在阳光中，……，她存在于大象中，在豹中，在黄金中，在水中，在母牛中，在人中，在大车中，在赌场中，在公牛的力量中，在雨水中，在伐楼拿的狂欢中，……，在侯爵的身份中，在大鼓中，在待发的箭头上，在骏马的力量中，在精神的

① 参见F·休伯特(Friedrich Hübotter)：《至20世纪初的中国医学及其发展》，莱比锡，1929年。

② H·施泰尼格尔(Hans Steiniger)：《宽英子(音译)中的气息灵魂与肉体灵魂及魔鬼》，第77页，莱比锡，1953年。

魔力中……"[1] 诗人在这里将各种对象编排起来。这些对象很少有分析上可理解的特征，但被比作许多道说出来的印象，它用对可与之交谈者道说的内容指向某个方向，即作者试图通过无所不能的光辉的艺术形象来表示的方向。在这点上，作者与品达相似。品达在第五科林斯地峡[2] 颂歌的开头，祈求——或许是他特意安排——也在黄金、骏马和战斗力中闪光的太阳母亲武亚。看得出，印象就是对象。为了提供创立严密的概念形态的机会，比方说，在按与所引例子相似的方式建构起来并且包括中国古代文化的类比法的巨大体系中，足可以严格而客观地来对待这些对象。对于生理主义和在它基础上建立起来的自然科学-归纳主义思想来说，印象是与之相反的"纯主观"的东西，因为，通过包括大脑在内的感官传送到心灵或意识的信息，就是真实事物的标志。这些感官应当怎样，比如，在电神经传导的路线上，把事态、程序和问题传入包含有光辉、骏马、黄金和战斗力的混沌的多样性的整体中？

现象学对科学经验的补充，如我所提出的那样，要求有新的客观标准来回答应在何种条件下承认一个原理的有效性。自然科学认为对实验的主体际的可复制性和可检验性就是这样的标准，因而，它按前面描述的生理主义的空间和物体模式来确定自己，就是说，只有严格地通过对处于中心视域内的固定物体的计数，才有主体际的可检验性。颜色、声音、气味、天气、情绪、印象等等，在不同的观察者那里常常是不同的。只有在计数那种外形具有明显界限的对象——人们把它看作是

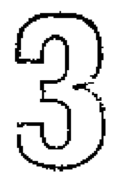
① R·奥托：《雅利安人的神和女神》，第147页，吉森，1932年。

② 古希腊时，科林斯地峡曾是举行体育和音乐比赛的地方。——译者

固定的物体或清楚地看到这种物体时，才惯常地显现出特有的一致，无论这同一位观察者或另一位观察者在何时检验所获得的结果。同样很可能发生这样的事：某人在数皮夹里的钱，第一次希望有五个硬币，第二次尽管看样子也怀着同样的希望，但假如他改变一下，希望有四十个或者是两个，那么，也许在观察对象时稍微改变一下位置，被观察的事物就会发生变化。物理学通过测量仪器刻度表上的刻度线来利用处于中心视域中的这种有利的固定物体，它的可能性以计算结果的偶尔较长时间的不变性为基础。因此，物理学是按德谟克利特所提出的模式确定的，即物体并非具有清晰的界面，也不是非常稳定。它虽然不是在想象中构成，但一定是从可观察的事物中选择出来。自然科学家所以能同宽度空间中从气氛上涌流出来的热量打些交道，只是因为，他硬用带有刻度的温度计或其他相应的测量工具去测量它。现象学家①不局限于这种经验基础，所以必须寻找一种别的客观性标准。他在现象学的还原中，即在审视如下问题上所遇到的疑难时，找到了它。这问题是：无论怎样想通过变更自己的感觉去说明事态，在当真要作出判断时，必须承认哪些事态是事实？这些事态就是代表所遭际事物的现象。这样的现象事实上是存在的。举一个日常的例子：一个人正在谈话、倾听或阅读，这时发出声音并且至少见到两种颜色。要断定我正在谈话这个事态是现象，并不是那么容易的。可能会是这样的情况：在我由于缺乏知识而保持沉默时，别的某个人没有原因也可能发出了本能存在的声音，或者没有人会发出这样的声音。如笛

① 指胡塞尔。——译者

卡尔所提出的，无论我思这个事态是现象还是如利希滕贝格(Lichtenberg)主张的那样，这个较无力的事态要思考正如人们所说："要打闪"。这个问题是具有批判性的。对某个人来说，事态往往只是在这样的时候才是现象，适合于永久的可能性只不过形成模棱两可的情况。但重要的是要始终遵循这种模棱两可的情况，这并不是因为随便什么东西都能说明它实际上存在，而是因为对个别孤独的现象学家来说，允许有多种可能，也是一种不可缺少的具有调节作用的观念。只有在这位现象学家始终持有这种态度，在他通过十分认真、耐心和审慎的努力而能够与其所有潜在的谈话伙伴取得一致时，才能学会充分地"迅速脱皮"(aus seiner Haut zu schlüpfen)，以便能纠正其观点早期的、且不可避免地在脱皮后容易经常长出新的老茧来的局限，能批判地怀疑从这种局限中产生出来的偏见：这恰恰是现象学还原的最贴切的任务。这一任务本身也促使现象学家经常与别人保持一致，而且，他得接受别人的各种理由、建议和批评。在确定他承认为现象的东西时，他仍然保持自身的价值，因为他是那样的孤独，如一个存在哲学家可能已描绘过的那样。



恢复理解作为科学任务的权利

就在十年前，在所谓解释学的文化科学中进行理解研究，还是德国大学的一种主要时尚。"自然科学解释——精神科学理解"，这曾是狄尔泰的格言，海德格尔和加达默尔以某种深奥莫测的庄严气氛将它花样翻新。可惜人们对这句话过分执着。作为符号或似乎是哲学的派别标志，"理解"这个词因其令人惊异的多义性而极富诱惑力。在许多情况下，"理解"指的是对规则系统的掌握或支配。如，当正在谈到理解一种语言，或谈到一个熟悉本行技术的医生或驾驶员时。所以也可以说，某人没有能亲自发动机器，但理解它的功能。我们可以在完全不同的意义上来考虑理解或不理解一个人。互相信任的朋友坚信："我们早已彼此理解了"，今天不少老年人不能再像从前一样理解年轻人了，与此同时，年轻人自发地形成或奉行适合于自己行为和追求的鲜明的规则体系。那些老年人尽管还没有理解他们，但也可以学到，甚至主动掌握这些体系；他们根本就不理解，年轻人怎么会在那样一种情况下感到惬意，并能那么认真地对待。以这种关于理解的方式谈理解，在精神科学家的生活中占有自己的位置。好像老年人对待今天

的年轻人那样，精神科学家为了学会理解，接近陌生的文化和思维方式、人们现在或过去都持有这样的态度。单纯理解文本也不是精神科学理解的充分模式。迈克尔·文特里斯(Michael Ventris)破译了克里特岛线形文字，他来自不列颠的反间谍机关，在那里，他曾努力用同样的方法破译德国军队的密码电报。侦探，一般说的破译谜团者，必定一再试图用理解的方式来尝试解开谜团，有时差不多是用自然科学的、技术的或完全数学的方法。可是，他们在这样做时并不是想成为精神科学家。他们发现某人的秘密或识破他的诡计，但不是要真正理解这个人。只有当他们更多地进行思考，而不只是要求习惯性活动时，他们才也想成为这种精神科学家，然后进入解释学家感兴趣的领域。

什么东西有利于一种与形式语言或机械作用方式的理解相反，而使理解从解释学上具有重要意义的增加？前面提到的像侦探、解谜者那样的解释学家，对此没有作出明确的回答。他们的不幸在于坚持了19世纪初就已提出的解释学的循环，即一种非概念。一种循环要是当真以理解为原由，那它就是无意义的，而且没有认识价值，但只要有机会通过经验去纠正预先的见解和假设，就不必这样做。一个正好处于不正常状态的、缺乏艺术感的人聆听旋律优美的曲调以及体味复杂的音乐形象，假如他尚是爱好音乐的，那么，这时候他是先从一种常常是渗透了他的好恶感、审美观乃至世界观的整体感受出发，以正在演奏的各个音调节拍为基础，反复地从这些部分来重建起整体的。因此，始终存在着使人失望的校正的可能性：这个曲调并不是他所预期的，事情发生了出人意料

的变化。其中没有逻辑的循环，人们应当同样少谈理解的循环。施特格米勒（W.Stegmuller）1972年在基尔所作题为“所谓理解的循环”的讲演中，[①] 对这一点仔细地作了批判性考察。在别处，他著文论述“所谓理解的方法”。[②] 人们猜想，在这里把小孩即理解连同洗澡水也就是解释学的循环一起倒掉。事实上，施特格米勒在基尔的那次讲演中说，在所有他所熟悉的认识论对比中，解释和理解的对比是最徒劳的。美国的科学哲学受到新实证主义的鼓舞，它想把所有经验科学纳入统一的、由亨佩尔（Hempel）和奥本海姆（Oppenheim）所勾画的解释框架之中。作为这种理论的阐释者，施特格米勒提出了亚里士多德最初的三段论推理模式的现代变形：大前提是一般原则，小前提是对这样一些重要对象的概括，它们正好在大前提中提到的关于结论的中间概念之中，结论的任务则是去解释或者预示事态，这种方法在科学理论中已很流行了。1975年，一位研究狄尔泰的作者在其著作的导论中写到：“假如理智似乎支配理解的方法……不适当地成为亨佩尔—奥本海姆框架的对立物，那就必须追问：为什么这种讨论没有被长久地搁置起来？”[③] 如果像最近所建议的那样，除了对自然过程作出相同的论断外，在解释性的三段论的大前提中也允许历史上那些变化不定的、人们据此来调节自己的规则，那么，

---

① 施特格米勒：《自然和历史》，载《第十届德国哲学大会论文集》，第21—45页，汉堡，1975年。

② 施特格米勒：《科学理论的问题和结果》，第1卷，第360—375页，柏林，1969年。

③ 英艾兴（Hans Ineichen）：《认识论与历史社会的世界》，第10页，法兰克福，1975年。

本质的东西就决不会改变了。试图要求将分离的理解重新归还精神科学，已毫无结果。

我认为，这种挽歌唱得太早了。伟大的历史学家和别的精神科学家实际上所提供的东西，远远超出了一种来自一般原理和规则的解释。最伟大的历史学家就是修昔底德。假如有一天——如赫尔曼·施特拉斯布格（Hermann Strasburger）① 所作的那样——完整地把修氏著作中起原理和规则作用的理智的陈词滥调陈列出来，那么，结果就是十分可悲的。我觉得，把修昔底德与假设-演绎解释的标准相比较的企图，不会比责难索福克勒斯和歌德好多少。最好的诗歌也还不足以作为按 ABC 排列的语法规则的范例汇编。修昔底德也不单纯是叙述历史的，相反，他做到了从背景上去透视历史事件。这就是历史理解的主要功效，它将事件和人物放到背景中，从背景中提升出事件和人物。单纯的报道和叙述好比单调呆板的符号，只是或多或少一个接一个地排列事实。相反，一旦历史地加以理解，这些事实就会以立体的形象从一个只是部分得到解释的背景中显现出来。

但是，这尚不存在的形象叫什么？这样的理解如何与解释相比？为了找到概念上明确的答案，应当首先摆脱浪漫主义解释学到加达默尔的不太令人满意的传统，并要回想起使我们说出某些话语的体验。比如说："我不再理解年轻人了"，"我很理解你"，"我俩彼此理解"。尤其是，倘若这些话不是表

① 参见赫尔特（H.Herter）编：《修昔底德文集》，第 445 页，达姆施塔特，1968 年。

面应付、言不由衷地说出来，那么在这样一些情况下，就存在一种对内心深处的印象的感受性，这种感受性在有些人那里非常突出，以至于特别地称他们是彼此“完全理解”。也许是一位有丰富经验的医生或老成持重的太太，他们凭着细腻的理解力，能够研究自己周围那些人的多方面的、纠缠在一起的问题。灵活的外交家和政治家，“以浑身解数”与他人打交道者，比起蛊惑人心者，唯利是图的商人或色情引诱者来，往往很少为了取悦于人而使用同一种手段。印象是什么？如何能理智地对待印象？比如，在一幅以著名的文艺复兴晚期和巴洛克时代为背景的画像前，请想一想，蒂齐昂、丁托列托、伦勃朗、瓦勒斯奎茨、艾尔·格列柯等是怎样来表现它的。望着那张一下子向观看者道说许多事情的吸引人的面庞，难以确切地说出它所告诉人们的是什么；要表达的全部内容都留在对画像所描绘的那个人的过去、可能性及疑问的想象后面了。不过，浮现在眼前的印象绝不是模糊和混乱的，而是那么鲜明、那么不可改变地使人铭记在心，不能再轻易忘怀。假如说这样一幅人们所面对的画像含有“诸多内容”，即使不能精确地说出它向人们表明的东西，也就是说，一个信息的丰富的多样性在于，它没有能逐个地将多样的内容突出出来，人们仿佛是整体地来理解它的，这种说法并不荒谬。假使能够道说出多样性的信息，那么它们就会有各种形式，如，疑问（作为问题）的形式，要求（作为规范，或规则）的形式，简短祈祷（作为愿望）的形式，宣示和学说（作为事态）的形式。对画像除了进行思考，让它在人们的生活中不断展现内容外，不能再做些什么了。在与人交往时则不同，因为此时，这种含义众多而只能从中说出少量内容的印象，也起着决定性的作用。应付一个指

定与他在一起的人，除了说些"能够"或"不能够"和他在一起，他值得或不值得同情之类的话外，常常不能谈得更多。然而对他却已经是非常了解的，表现在：显然知道要更灵活地应付他。一个聪明、警觉的旅行者来到陌生的地方，一开始往往喜欢流露出对本地人及其生活方式的态度，因为在感知到的内容丰富的印象后面，借助理智的探究往往比靠感觉所能表达出来的东西广泛得多。任何这样的印象都是一种前领悟，而且有一种特殊的直观理解力，它从印象到印象不断地纠正和丰富着前领悟，直到在有利的情况下，"咖哒一下"达到理解，这理解尽管不随便准备好关于所领悟事物的信息，以供随时索取。但它是一种在情感中确定下来的标准，此标准在适当的时刻，假如取决于此的话，赋予相当可靠而且内涵丰富的确定性。这种直观理解力，能够在密切的共同生活中、或在较大的团体中导致彼此承担义务的理解，这里指的是在"我们彼此已经理解了"这类说法意义上的理解。直观的理解力不同于分析的理解力，但两者易于共存共处。不过，由于在谈话——在这里谈话容易成为支离破碎的语句——中过分热心地报告零星的事态、程序和问题，这种共存共处又是不确定的。直观的理解力是洞察力。据马克斯·韦伯的观点，这种洞察力对优秀的政治家来说是绝对必要的，它使政治家找到干预他人生活的合适时机和恰当分寸，这时候单纯理性的考虑便会可悲地遭到拒绝；同样，它使所有懂得考虑印象的人，如聪明的太太，有经验的医生及精明能干的专家，表现出色，与众不同。

那么，精神科学和历史科学同理解有什么关系呢？在精神科学中，理解决不是证明方法，而是精神科学家所必需的

一种特殊天赋，如同合格的运动员、音乐家或数学家必须有对印象的感受性和可塑性的天赋那样。与此完全类似，这种天赋是刚才被描述为洞察力的实践的理解力所必需的，但它更思辨地有所指向，并因此而绝不总是与实践的理解力联系在一起。和天赋一起，历史的理解也是技能的训练，它不是用根本不适合于理解的办法，而是根据"事发地点之前"各自所发生的事情来理解，这样做，就如同从前没有高尚的书籍时，人们学会并习惯于贵族和上层市民高贵的沙龙生活方式这类事情一样。理解使具有天赋的精神科学家能够在某种意义上赋予对象以生命，这并不是说他似乎可以使死者复活并让其置身于自己的时代，而是如人们所说，一部文学作品是有生命的（不呆板、不生硬和矫揉造作）。与此相关，西默尔(Georg Simmel)对歌德反对席勒明显地持支持态度。他"指出，与席勒不同，歌德作品人物的形象不是用他们在舞台上高谈阔论的方法来塑造性格的。他们的特点是：他们所说所做的一切，看起来只是偶然用语言面向观众亮相的一整个完整个性的部分。所谓完整的个性是指不包含着表现为其他之可能的个性。"① 历史学家以同样的方式使过去的人物和事件恢复生命。他通过历史理解的方法重构这样的情形：每个人在其中找到了自己，从中表现出某种态度，并且，将这一切，即值得他注意的这些人对此种情形态度的行为和要求，以及从此种情形对他们显现出来的事态、程序和问题，提到适当的历史背景面前。其中也有某种解释的功效。就是说，能体验到人们是为什

---

① 西默尔：《1908年8月21日的第287天》，转引自弗里德曼(K. Friedemann)的文章，载克洛兹(V. Klotz)编：《论罗马政治》第188页以下，达姆施塔特，1965年。

么，即与什么东西有关系，被何种东西所吸引而干这干那，要这要那的。在这个意义上可以说，历史学家通过对历史的理解来解释历史。假如这种解释并非关系到一般自然法则，而是关系到具有时代特征的规则体系，即一定程度上关系到特别适合于个别文化的公理，那么，它就与来自一般原理的演绎法无关，也确实不会有什么关系。当然，历史学家不应忽视这种规则。规则大量存在，而且十分重要。理解所展现的人类行为与要求的背景，与各种"体系的混合"不同。这是因为，它不是可以计量的结构，而是各种不具充分影响度的色彩和色调的多种形式的交融，少数事态、程序（也包括规则在内）和问题像尚未完工的雕像那样，往往只是从这种交融中不完全地显现出来。人们可以用所思考的、尚未完全弄清的问题状况使自己明白它，直到终于得到解决或作出决定。许多重要的历史情形实际上都具有这种性质。

在何种意义上，所描述的理解是一种科学的任务呢？所谓得到了正确的理解无论如何不是这样的：一个多疑者为了要肯定地让人相信他是有理性的人，他只需记录和演算。这的确从来没有证实过。在这里，历史学家或语言学家与心理学家一样，处于同一困境。心理学家不只是像观察机器一样观察被试者，即仅仅作为冷静的行为主义者尽可能不加思考地记录下被试者对刺激的反应，而是会想到，他在同有生命、有感觉的人打交道。在这一时刻，他就已作了这样的假定：放松强制的科学的僵硬要求。尽管他也并非由此就有权放弃、歪曲或虚构所获得的结果，但如果这样做能更好地理解事物，那他就应当坚持自己的假定，即承认这个事物是有生命、有感觉、能思想的，如同他能对所获得的结果进行批判性的整理一

样。历史学家，包括艺术史家、文学史家、法学史家和宗教史家的情形都是如此。只要他以一个侦探的科学性审视和筛选所有感觉，此外，常常借助他对这些感觉的建构是否已从理性上固定下来的问题，来检验他的判断，那他就是一个科学家；但同时又与科学家很不相同，因为他通过适合于印象的可改变、能调节的感觉性，从这些感觉达到一种历史背景的图像。所以在理想的情况下，他同时是两位先生，即诗人和科学家的仆役，起到弄清各个事实的作用，并且以这种作用为基础，起到另一种作用：使历史的活动和要求恢复其往日的生动性。两种作用无需自相干扰，然而彼此容易对立，以至于伟大的历史编纂学常常具有半人半马般的性质，例如弗里茨(V. Fritz)①以直观的总结性比较考察修昔底德著作的历史可靠性时，就曾阐明过这一点。因此，像新近所流行的那样，将历史编纂学理论完全合并到科学理论中去，是不公正的，令人迷惑不解的。按尼古拉·哈特曼的表达方式，历史的科学方面应被看作是它的较稳固的价值(其缺陷则是较大地缺乏这方面的科学)，历史的虚构方面则应被看作是它的较高级的价值(要是两者随时可供使用，那么这种价值的存在就更加重要)。为什么不可以完全放弃虚构的方面，比如，按亨佩尔和奥本海姆的看法，为了有利于一种科学的解释而不考虑理解？这是因为，人类的本质就是生气勃勃的。以这样的观点来正确地看待人类的任务，要比所有对科学的纯培养重要得多，而关于事实的客观知觉以及需要培植科学方法论的批判性检验，都属于这一任务。

---

① 参见弗里茨：《希腊的历史编纂学》第1卷，第823页，柏林，1967年。

4 语言理论的哲学基础

语言，更确切地说，或多或少用语言予以规整的话语，几十年来成了哲学讨论的时兴主题，但同时它仅仅或主要着迷于重要的却片面崇尚知识的观点，也采取迎合某人对另一个人说点什么这种典型行为的观点。许多深刻的意见，例如沃恩(Warn)、洛克(Lock)和特洛鲁夫(Drohrufe)的见解与呼吁，都属于此类观点。追求这种时尚的人，大约在讨论语言的风气形成之初，在这方面时间起某种关键的作用，至少增添了描写，做了本该由人类去做的事，即报告事态。此后，由维特根斯坦提出，经奥斯汀(Austin)和塞尔(Scarle)发展，然后移植到德国的所谓语言行为理论，有了广泛的、或多或少在习惯上加以调整的丰富多采的话语功能，如问候、许诺、放弃、命名等，它们由于被吸引注意，但又始终遵循某人对另一个人说些什么这种典型行为①，所以往往不完全适合于追求时尚者的三段论的框架。话语及其通过语言进行的调整被看作是交往的工具，连独个儿自言自语也被理解成谈话的难以确定的犹疑情况，此时谈话人和对答者偶然彼此相会。交往是话语功

① 指偶然片面崇尚知识。——译者

能的一般或者恐怕是中心的要求。奎因强调提出一句简明的口号："语言是一种交际艺术。"由此而出现一个错误：把话语的交往功能和交际功能相提并论了。实际上，交往功能比交际功能广泛得多。以唱歌为例。唱歌的确也是一种话语方式，孤零零地哼唱一种音调并不是唱歌。一个人可以独自哼或同别人一起唱，在这两种情形中，唱歌都仿佛是围绕歌唱者情绪或气氛的钟形罩(die Glocke)①。在集体歌唱时，这种有形的情绪或气氛有着巨大的社会凝聚力，使人们彼此感到热情亲切。这是作为歌唱的话语具有的一种最重要的社会功能。《马赛曲》或《国际歌》那样的歌曲能激发群众行动起来；同歌能使纷争化解为集体精神，并使古代德国那种使人厌倦的手工劳作具有某些诗意；根据一种由努瓦雷(Noirê)于1877年提出的假设，劳动号子或其初始形式完全处于语言话语的开端，因为它们起初只能把属于互相协调和有计划行动的公共热忱赋予劳动者，歌唱式话语虽然也是"一种交际艺术"，但这不是因为它具有某个人对另一个人说些什么这种模式上的交往功能。像"前进，祖国的孩子们"这样的要求，只不过是歌唱式话语"走了调"②，歌唱式话语可以没有这类要求，人们之间的彼此关注完全不属于它的功能；它仅仅以各个歌唱者的思想连同他的描述、呼吁、表达等等话语功能一起或多或少已陷入其中的那种情绪钟形罩的展开为基础。顺便说一下，假

① 指在歌唱时形成一种如钟形物那样笼罩、震颤歌唱者的情绪或气氛空间。——译者

② 在作者看来，歌唱(或谈话)的功能不在于某人对他人说些什么或要求什么，也不是相互间的关注，而《马赛曲》里的第一句歌词却是对公民的一种"要求"，所以是一种"走调"。——译者

如许多人一起歌唱，那么，他们借以显示彼此区别的自我意识也陷入情绪钟形罩中。歌唱式话语只是偶然以这种方式具有社会功能，但其力量较大。这个例子可以说明，话语的社会功能比起在今天受到偏爱的某个人对另一个人说些什么这一模式意义上的交往功能来，更加广泛。

但是，话语的社会功能很少象上述意义上的交往功能那样，具有一种完全适合其功用的称号。我认为不可能找到这样的称号。语言的功用与嘴巴的功用相似，嘴巴用来吃喝，也用来哭闹喊叫和说话，微笑，接吻和吐痰，却难以恰当地说出它的主要功用到底是什么。说话语首先有助于人们之间的相互理解，尤如动物的呼号鸣叫有助于群体中兽类的互相配合一般，这同样并不贴切。真正人性的东西在话语中首先是通过一种也许适合于人类生存可能的暗示帮助而出现的，这就是引导人们用话语来解释自己的体验、确定自己的态度。这种解释性的帮助，例如在比勒(Bühler)那很有影响的交往模式中完全遗忘了话语的功能。比勒承认表达和呼吁，还承认极易被理解成对将要出现的事态，如对某人向另一个人提供信息这种情形的描述。下面这句选自一首描写有栎树林的乡村的诗，会提供一种什么信息呢？

从红色闪光后面的乡村，
飘来朵朵云彩。

恩斯特·克雷奇默(Ernst Kretschmer)在其医学心理学中对此句诗解释道："飘移、漫游，闪耀的激情，难以逾越的壁障，压抑的气氛，威胁，怕死，眺望巨大而遥远的景色，这一

切及许多新的情景，不是在词语中，而是在词语的背后，可以从诗句所描写的景色和情绪中听出来；要是逐个地说出，它们就会毁掉。”类似情形可见于歌德以“群峰之巅万籁岑寂”开头的短诗中最后两句：

等着吧，
一会儿你将安息。

如果从文字上把这两句诗传出的内容排列起来，就会发现一个程序和两种事态：“你只能等待！一会儿你将死去，然后你便无声无息了。”诗人所表达的要比这种居傲乏味的平常教训多得多，且不相同。用很少的词语当然是难以逐一列举这些意思的，然而也并未出现模糊不清、杂乱无章的情形。可能有人会认为，这是诗，是一种处在生存边缘的奢侈。可是错了。我们常或多或少地经历过诗人所表达的情形，不逐一指出就找不到头绪。奥特加(Jose Ortega)在《论爱》一文中写道：“如果我们面对一种不同于人类的生物，那么它会直接地向我们显露其内部性质。对他人的理解则视先天固有的洞察力程度而定，或较深刻，或较肤浅。没有理解，就不可能有最基本的社会生活和人际交往。我们的每句话、每个手势都可能有伤害同伴的危险，正如我们注意听众的听觉能力一样，如果我们同一个聋子谈话，就会发觉像他那样的聋子通常都有傻呆呆的样子；如果我们偶然遇见一个木讷的人，即言谈举止(Takt)不得体的人——Takt一词暗示了那种内在感觉的意义，是个很好的用语——和他在一起，我们仿佛在触摸陌生的心灵，感觉到它的轮廓，即其性格的粗鲁或稚嫩。大多数人缺

乏的是'说明'的能力，好比对站在自已面前的人难以说明一样。但是难以'说明'并不意味着没有看见。"人们常用一种完全习惯的词语来指称某一"印象"。比如，当谈到对某个人的第一印象，谈到所产生的特殊印象，或谈到在旅行中获得的那些印象等等时，这类习惯用语完全反映了这样一些印象的特征：它们富有启发，而且也以某种完整性提供了本身的信息，但人们不能把这些信息逐个地全部"提取"和表达出来。举例说，我们谈到一张脸庞，这是一张在生活中，或在绘画——例如博物馆里那些罗马、文艺复兴和巴洛克时代神秘莫测的伟大画家的作品——中所见到的"含义丰富"的脸庞，尽管它向我们道说了许多，而且具有独特的、又非模糊不清、杂乱无章的完整性，但到头来，人们对它所道说的那许多含义，唯一所说的话也就不过是：如果没有感受力，就一定会讲得口燥唇干而不得要领。印象的含义是那么的丰富，比一个人所能领悟到的还要多。这个对印象有所领悟的人一时想不起到了嘴边的一句话，而要通过导入一种背景或未来的暗示和想象才能想起来。应当在这样的情况下对这个未来寄予希望或心怀畏惧，这就是：人们在印象中已预感到、并且也按此预感来调整自已，尽管在所预感到的东西确已属于印象向他道说的内容时还不能充分地把它说出来；随着不断的接触，未来越来越被上述情形实现出来。

人越是根据明智地与含义丰富的印象相交往行事，就越不会与世隔绝或麻木不仁地混日子。通情达理者的"嗅觉"或受人赞扬的"女性直觉"完全存在于这种交往的灵活性中。根据上面引述的例子，诗也是这样一种交往，它虽然通过语言解

释，但语言解释并不损害印象的整体，也绝不会尽量将事态、过程和问题分开来表达。相反，它以恰到好处的简练——诗的真正技巧——不作过多的解释，使难以表达出印象的含义丰富的整体，在解决问题时，也存在相反类型的语言解释。如果一个人试图依靠自身力量搞清一些事情，为此他也许会喃喃自语或独个儿在肚子里嘀咕。先是摸索着探究着，后来，在找到答案时便确切地处于有利的情况。这完全不同于在自己感到满意时，如当一个人鼓起勇气或责骂自己时，所发出的那种自言自语。俄国心理学家维戈茨基(Vygotski)研究过这样一些大部分不是自言自语（对自己说话）的澄明性独白(Klarungmonolog)，特别是通过对儿童的实验，研究了澄明性独白所特有的那种典型的不讲究语法章句的情况。在解决问题的过程中，这种独白从一种捉摸不透的情形出发，也就是说，在澄明性的情况下，常常不是一种完整的、只是不能完全表述出来的印象，而是一种模糊而不稳定的、且孕育着矛盾的问题情景，这与诗的语言有共同之处；它不像诗人所作的那样，力求通过小心翼翼的解释，把这种情景作为整体，并让它处于模糊，而是试图将之撕裂成事态的两部分，即一方面是所探究事实的极好部分，另一方面是极坏的剩余部分，属于非事实的、使人迷惑不解的事态，而这种事态在问题解决之后，则被作为问题情景的附属物漫不经心地抛弃掉。在小心翼翼地维持住多样的含义丰富的问题情景，和通过对从情景中显现出来的事实的褒扬而毫无顾忌地将此种情景撕裂这两种极端之间，以及在诗歌和散文原则的两极化之间，解释作为一种基本的、在任何时候都几乎是未加考虑的话语功能活动着。这种话语功能发生于广泛领域的语言交往之前，并为语言交往

奠定基础。可以通过简要的论断原则上描述解释和交往这两种话语功能之间关系的特征：人类在要说明其他事物之前，先得找到它的头绪，但这肯定不适用于每一种生活情景，因为人们以作为前提的解释为依据。例如，在不存在理解困难的情况下熟练的传递消息就是如此。要是联系到一般的原理，那么任何语言交往都是以语言的解释为前提的。如果踩着某人的脚，他会高叫"噢！"这时候，人类甚至也存在着由喊叫和呼唤及其类似的声音表现出来的基本的动物性语言交往。动物不懂得对解释性言语的类推，它不需要这样的类推。理由在于，它不必用人类的可以比较的方法学会找到事物的头绪，因为它凭其本能的一套从一开始就很好地适应了于克斯屈尔式的觉知的和现实的世界。另一方面，动物几乎能像人类那样与同类交往，并由此借助于语言式的一套声音或者甚至于倾听声音而很好地相互理解。从说出来的东西中尚不能明了：对模糊的问题情景的解释以什么样的方式正好与从语言上得到规整的话语连在一起？的确，也可能出现这样的情形：在经过长久的冥思苦想之后，蓦地心头一亮，明白了问题的解决，却不能说出答案在于何处。禅宗讲的大彻大悟就该是这种情形。除了如此奇妙的现象外，还有对解释的极其平常的处理方法，人们用这种方法在没有将某事提出来讨论时就能找到解决问题的头绪。似乎有这样的情形（语言心理学家弗里德里希·凯因茨（Friedrich Kainz）曾特别指出过这一点）：工匠、驾驶员、领航员、制作工艺品的业余爱好者等，在修理或制作复杂器械时，经常以一种具体的思想来解决漫无头绪的问题情景，而没有给予清楚的说明，或是不能作出说明，他们须得在不借助语言的情况下确定方向并找到目的地。在有些

自然科学家、艺术家、数学家、外科医生，以及倾向于事实-直观的理论家或实践家那里，发展了这样一种解释能力，它是非语言的，且部分没有语言能力而具有同样大的用处。如果涉及解释和模糊不清的问题情景，那么，话语虽然不能支配一切，但确实占有某种关键的地位。这种关键的地位在于何处，话语在那里怎样证明自己的这种地位，我现在就要给予说明，同时也将更详细地指出相关的需要解释的问题情景之特征。

我从一个原则性的争论开始。认识论的那些最坏的原罪是在前科学的世界观中就已将诱入的动机赋予了非常简单、极易理解的经验，生理主义便是其中的一种。它主张，通过物理信号到达感官并进入大脑，再从大脑出来经过一种超验起动的方式，以令人惊奇的变化了的形态被提升为意识，由此获得外界的信息，从而限制了可随时毫无困难地供感觉着的人使用的信息。按生理主义者的看法，如光线、颜色、声音、运动、轮廓，或者甚至于被幽灵似的当作代表想象出来的内部感觉世界的所谓知觉，都是这样的信息。在世界观中增添这种基础信息，就是在主体的领悟反映上向生理主义的教条倒退。所以，康德用想象力和理智构建了先验综合判断，胡塞尔通过赋予心灵的理解活动构建了还原材料。除了虚空化的空间和黄昏那种空洞的宽度外，寂静、时间等所有信息，特别是事态和情景，都成了生理主义之剪从原始的、真正的感觉对象范围中剪裁下来的牺牲品。按照这种人为虚构的观点，简直看不到天在下雨，最多只是看到掉下来的雨滴，于是判断天在下雨。关于这种判断，即主体方面对事态所作的幽灵般的类推，在现代科学中已悄悄地发生了令人高兴的变化，（已为亚里士

多德和有些经院哲学家所熟悉的）事态在一定程度上得到了恢复，但还受到怀疑，因为人们随波逐流，错误地认为事态只是语言上所说的东西，或者只不过是可理解而已。我已重新批驳了这种偏见，并指明，事态常常也悄然无声地浮现在头脑清醒者的眼前。主体的事实在下述意义上也许属于这种情况：遭际者的意识通过身体的激动或感情，与所有情绪的震颤联在一起，遭际者就是意识，意识与遭际者相关，没有意识就不会出现思想，意识把自已赋予遭际者。但这种意识与某种如颜色那样可以从感情或激情中觉察到的性质毫不相关。例如，要是我感到悲伤，当然就在我眼前浮现出这一情景：是我（而不是别的任何人）悲伤，浮现在我眼前的不是悲伤者的一种性质，也许是其自身气色（Ichtönung），倘若不把我[①]理解成就是他[②]，那么“赫尔曼·施密茨就自身气色来说是悲伤的”这个句子，对我来说，远远不如“我是悲伤的”这句话表达的意思多。“我是悲伤的”这可能是我只能以自己的名字描述的一种主体事实。主体事实或者其相似的东西通常是无声地呈现于情绪的震颤中，这在婴儿、白痴及动物那里是肯定无疑的，它们虽然根本不能说话，但情绪上却是颤抖的。前意向是经常悄然无声地浮现在头脑清醒者眼前的事态的另一种典型。平时，我们常常不由自主地估计到在某些前提下会出现各种事情，只不过在我们作这样估计的极遥远之处，没有可以观察和逐个列举的东西。例如，一个人走进某商店，当他怀着购物的愿望同站在柜台后面的营业员打招呼，那么，他就估计

---

① 指作者。——译者

② 指下句中作为主语的作者姓名。——译者

到从营业员那里得到一种在模糊地浮现于眼前的正常性界限内变化的反映。此时浮现在他眼前的(可能反映)，肯定不是一些幻象，因为，他刚刚从他在一个商店里——这个商店有时相当宽松地拉大了适合于社会的正常性界限——可能发生的失望和惊异上觉察在他面前的、他与之打招呼的营业员会正常地作出反映这一事态，同下述情形完全一样：他不需要在"天在下雨"这样的事态所包括的情景的界限内，随便画上什么应该承认是通常意义上的雨的形象，"天在下雨"这个事态就能不由自主地浮现在他的面前。我把这些不由自主地估计到的事态，称为前意向。我已经指出过，在人们经常感觉到的声音、眼神和悠长的响声之类事物或我称之为半事物的地方，前意向不可避免地也一起被感觉到。然而，对这些事物不是单个具体地感觉到的，而是以充满怪异"焦糊味的"、模糊混乱的、但又是相关联的方式感觉到的，这种方式对前面所描述的包含着暗示的印象来说同样是具有特征的。这种印象往往充满着前意向。只要去回想一下奥尔特伽斯(Ortegas)对人们以某种礼节相互关心时所具有的印象的描述！在所有这些印象中包藏着无数的前意向一类的事态，说无数倒不是因为数量大，而是因为在这些情况下的多样性是根本无法用数字来计算的。也就是说，多样性的因素至少有一部分还根本就没有具体地存在，因为这些因素相互之间的同一或差别还没有充分地确定下来；因而我讲是一种混沌的多样性。一些具体的东西仅仅由于失望和陌生的缘故从人们不自觉把握的密网中产生出来，但不是来自数量上确定的期望，而是产生于混沌多样的范围或视域，在这种范围和视域内至多有几个凸现的固定点。类似的东西可以很容易地从记忆中找到，例如，记忆将一次美

好的休假汇聚成一种丰富的、但又是混沌多样的印象，而这种印象中突出的也只是少数几个要点。刚读过一本书或一份晨报后所留下的记忆也有类似的性质，如果花力气去追忆具体的内容，当然，这种残留的记忆不像印象那么精确那么完整。这样，前面所举的几行抒情诗和另一些例子中出现的含义丰富但具体说得很少的谜在这里解开了：含义丰富就是处于这样一些混沌多样的情况，如果要突出其中个别具体的东西，它就需要用同一和差异——就像我所用的词：个体化——来充实。

一种至少还包含着事态的混沌多样(chaoistische Mannigfaltig)，我称之为情境，如果它还具有整体性(一种贯通的、相互关联的特征)。我们所遇到的作为印象或作为事物呈现出各自面貌的那些情境，往往也有许多这样的成份，譬如一幅含义丰富的画包含着色彩和形式，此外也还有程序和问题。程序是作为其声望、象征价值和要求特征参与事物的，或通过其海德格尔意义上的可操作性，即是说直观的有用性，参与事物的；而问题则是作为需要我们去猜的谜参与事物的。在许多情况下，这些都是直接地、不是先由主体作好思想准备后才被感觉到。这种譬如在混乱的状态下由于缺乏整体性而区别于情境的混沌多样的东西，因没有一种较合适的名称，也许可以称之为准情境(Quasi-Situation)。(前面我在这样的情况下也不太准确地说成是情境。)这样，话语的阐述性功能在于通过突出情境和准情境中的事态、程序和问题使情境和准情境进一步(往往不是全面地)个体化。对这样的功能具有重要意义的是用陈述句——或更确切一点说，用陈述句的具体的(如口

头或笔头)表达——来描述事态。一个非荒谬的和非多义的陈述句的任何表达都是以描述一种事态。但如何描述呢?我的回答是:通过游戏式的同一化。这里所涉及的,不难从图画观赏上弄清楚。当我们全神贯注地站在克劳德·洛林(Claude Lorrain)的画前时,我们看到的只是画而已,但却会梦游般地沉浸到所描绘的风景里,且只有借助了这幅画才有可能这样,因这样的风景是其他任何地方的确找不到的。当我们面对这幅画进行美感的反思或对画的物质状态作出估量时,我们已不再完全把它看成是一幅画,而是或多或少地让它失去其原来的角色。同样,我们在观赏伦勃朗图画时,犹如在阅读年迈的伦勃朗的经历。画中之画亦然。我们打开一本相册去研究一下丁托列托(Tintoreto)的1945年被炸弹炸毁的福音画,或飞利浦·奥托·隆格(Phillipp Otto Runge)约于1930年被烧毁的"我们三人"群像画。在图画观赏中,观赏者会以无偏颇的当然性把某个东西认作是别的东西,似乎这里涉及的也正是这个别的东西,然而这样做并不会发生混淆,因为同一性不会被认为是客观实在的。所以我说是游戏式同一化,它是超越代表意义的。律师代表他的主顾,但他不会以主顾的形象出现,而演员(通过游戏式同一化)可以以哈姆雷特的形象出现。通过陈述句的表达来描述事态同样是游戏式的同一化。事态一旦套上语言的服饰,就不那么容易再从这个服饰里剥离出来,就像我们不能从演员身上剥离出一个所表现的哈姆雷特一样,但我们可以把表现的人物形象转换成另一种具有同样意义的语句表达,这样,许多演员就能够表现同一人物形象。事态往往只能通过语句或语句表达才能为我们所接受,如观念的风景只能通过克劳德·洛林的游戏式地与

之间一了的画才能为我们接受一样。但有些舞台人物形象还是在世的人；培姆马尔沙(Beaumarchais)在随意观看歌德的《克拉维果》一剧时很惊讶地在舞台上看到了自己。正如当时不知道用培姆马尔沙作舞台人物形象真的会碰上还在世的培姆马尔沙这个人那样，上面所举例子中的事态也会在没有化身的情况下出现在话语中。和陈述句与事态的关系一样，疑问句与问题的关系，以及某些其他句型(譬如命令句，祈使句)与程序的关系，也是这样。

这里，关于语句意义在目前的范围内应已说得够充分的了。语句成份的意义是词义学的研究对象，词义学的一些基本概念今天仍处在相当混乱的状态。我曾试图以《情感空间》(《哲学体系》第3卷第2册，1969年)的第44页上指出的适合于事态的同一性的标准为基础，赋予它们适当的精确度。设定A和B是非荒谬非多义的陈述句的两个表达式。当这两个陈述句仅仅通过在引证语之外将A置为A′，在某个相应的地方将B置为B′时，如果这两个陈述句中任何一个真实的或臆想出来的表达式A′和B′的出现或是真实的或是非真实的，那么，这个时候，也只有在这个时候，A所描述的事态与B所描述的事态是一致的。这里我不准备对这个标准作详细的解释，它之所以具有可用性应归结为出现了所谓的有意向的或不透明的上下文关系。鉴于此，现在有可能为本身不是语句，但可以出现在引证语之外而并非荒谬的陈述句中有意义的语句成份赋予意义概念。为了简化起见，我在这里只举一些词为例，尽管赋予意义概念既触及到这些词的最小含义成份(词素，也就是词素的音位学表达)，也触及到多词词组

(例如"美利坚合众国总统"这样的标记)。对 W 这个词来说, W 的意义是在每个出现 W 一词的任意的却不荒谬的陈述句中,任何一个词都适合去占据引证语外的 W 的任何一个任意的位置, 且不会因此而改变在这种情况下描述一种事态以及一些事态。(语句往往描述许多事态,尽管它们并非是多含义的,譬如"我悲伤"这句话,任何的表达式都只是描述唯一的一种事态)。任何词在所赋予的意义上有一种并且只有一种意义, 这是很容易说明的, 如果它——不同于"噢", "哈罗", "是", "不是"这些词——能够出现在引证语之外的非荒谬的陈述句中。许多单一意义的词有多种含义; 它们也就成为多含义的了(双关语,同音异义, 一词多义)。对此, 我已考虑到了,且是用定义含义的方法。对含义加以定义与上面所说的对意义加以定义的区别, 只在于不是着重讲词在(引证语之外的)任意陈述句的任意位置中出现, 而是着重讲词在某些(引证语之外的)陈述句的任意位置中出现。具有同一意义的词是同义词。那些在词典中至少有一个共同含义的词是可以用来互为翻译的。我关于意义(die Bedeutung)和含义(der Sinn)的语义学的基本概念的引论所具有的长处是, 它不是以类义词汇和虽有意义和含义但并不表征什么的准类义词汇(如"和","是否","这个","是")的区别作前提;另一方面, 它提供了方便的机会去引进表征和命名等概念。

在语义学中, 适合于谈论含义和意义的某些含义规定是由哲学家和语言学家来讨论的, 但据我所知, 已有的含义规定只是比刚才所建议的还含糊。在我的《神灵和空间》(《哲学体系》, 第 3 卷, 第 4 册)这本书中, 我已经试着在这三个标

题下整理这些含义规定：应用理论、联想理论和意向性理论。我不想再唠叨这些，还是回过头来讲话语的功能吧。

话语的功能（Redeleistungen）已有两个主要点充分地呈现出来了，即交往功能（kommunikative Leistung）和解释功能（explikative Leistung）。这里令人费解的仍然是我从歌唱话语上所阐述的那种并非是交往功能的话语的社会功能。我已说过，这样的话语是当它在参与者上面展开一种充满气氛的钟形罩，从而起到社会性协调的影响。这是怎样的一种钟形罩呢？只要想想在歌唱话语中句子描述具体事态、程序和问题的功能丧失殆尽，也就接近找到答案了。民歌被唱得走了样，歌词往往很少有内在联系，个别歌词有时甚至是非理智的，把普普通通的消息串在一起，让人听了摇头。然而，在歌曲中占主导的是悠悠的音调和气氛洋溢的完整性。讨论了话语的解释功能后，就不难看到关键之所在了：歌唱话语展示的是解释功能的对立面，也就是让具体的事态、程序和问题重新返回到孕育情感的、混沌多样的情境的整体中并且使它们融合在一起的包含功能。这种包含功能的有效性也延及到具体的人在其自我反思中借以确定自我意识的事态、程序和问题。歌唱时非语言交往情况下的社会协调化就是从这种融合作用中产生的。与情境不同，以双重形态（委婉的诗意形态和令人心碎的散文形态）出现的话语的解释功能与包含功能是彼此相反的对立面。包含功能可以部分地与交往功能共存，但不是必定的。当代的语言理论片面地偏爱语言交往的那些话语分支。从这点上可以看到，大大地扩展语言和话语理论兴趣视域的原由已经存在。

"语言是什么?"我想再谈一下这个问题，从而结束这次讲演。若力求以一种确切的、把话语也包含在内的定义形式对此作出回答，那是太烦琐了。为此，我请各位去参阅我前面提到的那本书的第 507 页。语言可以看成是话语规则的支配性框架。按乔姆斯基(Chomsky)的观点，有许多人倾向于将这种支配性框架理解成是语音、语法或语义等规则的有机整体，这种规则或许也可以输入到翻译机器里。而赫尔穆特·施内乐(Helmuth Schnelle)则不无道理地觉得，背着谙熟一种语言的专家和行家，说他之所以按规则行事，是因为他所掌握的语言科学知识肯定没有形成像机器程序那样的一种经过统筹的系统或结构，这实在"令人迷惘"。乔姆斯基和施内乐观点中的合理成分是可以一致起来的，如果使用我在讨论话语的解释功能时引进的情境概念。情境是一种或多或少混沌多样的、至少包含着多个事态的整体性。有的情境除事态外还包含一些程序和问题。但也有情境，如一场战役，除此之外当然还包含许多其他的事物，如兵士，大炮，白天的光线等等。那种除事态外最多还包含程序和问题的情境，我称之为狭义情境。狭义情境是包含观点的，如基督教或许多相互间有特殊区别的基督教教派中的某个派别。一位天主教徒、新教徒或虔信派教徒所信仰的基督教大概就属于这里所说的类型，它包含着涉及到上帝和耶稣的事态，包含着与原罪和拯救有关的问题，包含着预先规定基督徒实行某种特定行为及在苦难中忍耐的程序等等。然而，生活的情形显然是千姿百态的，也要求虔诚的信徒不断地去适应新的情形。如果他所信仰的基督教已完全地溶入了他的"肉与血"，那他在作这样的

适应时就不是先要找到一项规则，而是他的信仰一下子就告诉他应如何行为，用不着向《圣经》和神父请教。这仿佛是一下子就变成了他的情感，就像语言专家与他所掌握的语言的关系那样。这种关于情感的隐喻话语是什么意思呢？那是指，具体的规则已经汇聚成一种混沌多样的、高度协调的情境，在这一情境中，它们只是部分地、交替地作为具体规则重新出现，但规则意义上的这种随意的可使用性不会受到整体化融合的伤害，因为整体的情境和具体的规则一样同样可以或更好地给出行为的限度。情境可以完完全全地作为规则存在并且也包含事态，因为所有的规则都传递事态，从而使规则规定着事态。掌握了的语言就是这种情况。此外，这种思想还应归结为这么一种考虑，即至少在幼年时期第一次获取语言使用能力时，是不必要或只在相当小的程度上兜着圈子去掌握具体的和组合的规则，因为情境就是些或多或少混沌多样的规则整体，像这样的情境也会一下子或几下子就能接受的。假如能够赞同这个假设的话，那么，令人满意地解决语言学习中那些仍然谜一般的问题的前景就肯定会越来越广阔。关于这方面的更详尽的讨论，请阅读我的《哲学体系》第289章，第d β 部分(第5卷，第70至74页)

5 诗理论的哲学基础

从概念上精确地将诗式话语和文本所具有的特征剖析出来的工作，在我之前几乎未曾有人认真地做过。各种各样确定文学概念的建议倒是很多，如俄罗斯形式主义者和语言结构主义者就提了许多的建议，但是，文学当然决不就是诗。西塞罗留给我们的一切，都是文学或美文学，但西塞罗却不是诗人。(无论怎样，从他的诗行中得不到任何东西。)然而，诗总是文学的一种体裁，因此也要从文学概念上去探讨。关于文学概念的一般看法，莱奥·波尔曼(Leo Pollmann)1973年所作的定义是很典型的："有时也称之为美文学的狭义的文学，是指所有借助'扬弃'(黑格尔语)实践有用性目的的语言的自我排序，以及借助在这样的基础上新构建起来的排序来创造具有自己特色的具体性和表现力的一种固定的词语作品。"这种说法太神秘，作为一种定义不必这么神秘。"语言的自我排序"肯定是"将重心落在事件本身上，为突出事件而以事件为中心点"，在这里，结构主义者罗曼·雅各布松(Roman Jakobson)混淆诗和文学的概念，想找到"语言的诗意功能"。令人不明的是，这里应与谁的倾向有关：是作者？是读

者？还是话语或文本本身？任何肯定的回答不是心理主义就是神秘主义。再说，“语言的自我排序”是一种在话语、书写或谛听时侧重语言修饰的自我反映，很少与诗歌及文学有关，就是像特斯特根(Tersteegen)这样伟大的宗教诗人肯定也会愤怒地拒绝它，因为他们只是要服务于神的世界。同时，所批判的文学定义其途径是对的，在文本内容之外谋求文本的特殊意义。但是，不应目的论地在话语文化的倾向中，而应规范性地在以形式取胜的文本需引起读者的评价和尊重这种要求中谋求这种意义。文学作品是以形式取胜。这一说法很含糊。但可以通过对翻译的敏感性这一特征对它进行修正。以内容取胜的文本原则上都可以译成任何一种所需要的其他语言，如果不用去考虑对形式的要求。化学教科书可以从德语相应地译成法语、汉语或斯瓦希里语，翻译时，这些语言的表达方式可以视需要加以运用。而一首抒情诗，一篇西塞罗式的演讲或如塔西陀和尼采等那样的作家的精雕细琢的散文在翻译时往往会失去许多重要的东西，不管怎么说，它们的特殊要求不能随意地从一种语言包装转入另一种语言包装，像纯粹以内容取胜的文本那样，比如一个科学文本，它突出的不是艺术形式。基于这样以及补充一些细节的考虑，我提出如下定义：“一个文本若恪守具有约束力的规范，这种规范在合适的情况下规定着对文本有利的、并不只是通过文物或历史事件而作出的评价——可能也会有某种别的什么举动来对待它——且非一贯地(不敏感地)排斥对文本的翻译，那么，该文本就具有文学性或就是文学。”由于规范约束力的有效性往往只对某时某人(也许在乌托邦的最理想情况下，永远对一切人有效)而存在，所以，应相对地去理解这一定义，它只是说明了对某时某

人来说什么是文学性的。

这里应当用一个精确的特征把诗式的或诗意的文本从文学文本的类别中划分出来。在第四讲中，我已经着手从歌德和艾兴多夫诗作的一些片段中提出了一个必要的标准：文学文本若十分简约和细心地解释某种情境中用语言表达的事态、程序和问题，使这种情境委婉地从局部上显出个性，以致由于突出了所传达的事态、程序和问题，在其混沌多样的整体中不断地透射出闪光，那么，这个文本是诗意的。从这种意义来说，比如马蒂亚斯·克劳迪乌斯(Matthias Claudius)《黄昏之歌》的第一节就是诗意的：

> 玉兔东升，
> 繁星闪烁，
> 夜空明亮而清澈。
> 树林一片黝黑，悄然无声，
> 雾霭从草地冉冉浮起，
> 令人心旷神怡。

诗人借以有序地安排事态的信息，在这几句中是如此地有限，以致那种冷森、宁静和超自然感凝聚为一种简洁完整的、无限丰富的印象。说无限丰富，并不是说信息量太多而数不清，而是指完完全全没有数目、不是用一个基数可计量的、仿佛处于萌芽情境的多样性的"意义"(即事态、程序和问题)。[1] 同时，混沌的多样性是不可计量的，但却可以由一个联结的、流畅的线条整体而简洁地统一起来。因为诗人要传达的是这样一些东

西，可以告诉他，他在触摸不可说的东西：因为直接可说的只是那些个别的事态、程序和问题及不可计量的结构。一旦诗人说得太多，那么在这意义上他只能间接传达的不可说的东西就被说得支离破碎了：这是所有诗歌阐释都会遇到的问题，就是克劳迪乌斯在《黄昏之歌》下面几节富有教益的诗句中，在解释时也退回到（直接）不可说而第一节（间接）说了的东西的后面，尽管这些诗句仍旧都是诗意的和文学性的。

诗式文本的上述特征不只适用于短小形式的作品，如抒情诗，而且也适用于剧本、长篇小说、叙事诗和中篇小说等。在这些体裁中，通过形象的生动性使人察觉到个性化的东西，生动性把真正的诗篇与那些枯燥、僵化、呆板、乏味、装腔作势或矫揉造作、因而不能算作诗的东西区分开来。这种生动性不在于情节动人和紧张，因为古典英国传统侦探小说正是缺少也应该缺少这种生动性，它只是一种理智结构，是与读者玩猜谜游戏，但情节却极其紧张动人。诗的生动性主要在于将所描写的人物、情节和事件从所传达的背景中像浮雕一样突现出来，这个背景正如上面所说的那样是不可说的，也就是一种情境。相反，非真正的诗人则不生动从而不具有诗意，他们作品中通过人物和情节所要表达的东西，只能从他们或用自己的话语描述或让读者通过逻辑推理和联想进行补充的具体事态、程序和问题中去揣摩。西默尔（Simmel）通过对歌德和席勒剧本的对比阐明了这种区别。他"有一次指出，与席勒的人物形象不同，歌德的人物形象不是通过他们在舞台上说的台词来塑造自己的形象。他们的特点是，'他们所做所说的一切，只是包含着无限其他描绘的、整体完美的、用语言表达的、

为观众所看到的、偶然展现出来的人物形象的那部分’。关于席勒笔下的人物，他还说：‘使我们常常感到这些人物是那么装腔作势、平淡乏味，无法令人忍受的正是这一点：除了角色话语所表达的东西外，他们没有精神内涵，没有生活’。”① 我也许可以认为，西默尔对席勒诗歌成就的严厉评判有可能挑起某些争论。索福克勒斯(Sophokles)或拉辛(Racine)的悲剧，歌德的《少年维特的烦恼》、《埃格蒙特》和《亲和力》，托尔斯泰和卡夫卡的小说，在我看来都肯定是由西默尔从歌德那里证明的意义上的真正诗作。

刚才讨论的是诗的概念，现在要讨论一下诗的表现手法，这是形成诗特征的不可或缺的部分。首先讨论象征和比喻。为了能说明什么是(歌德意义上的)诗意的象征，我仍要用在第四讲中所引进的狭义的情境概念，即在事态以外最多还包括程序和问题的混沌多样的整体，以及在其中还出现较低层次事物的广义情境概念。较低层次的事物是指这样的东西，它既不是一种事态、程序和问题，也不能通过由事态、程序和问题(可能重复地)所建构成的各种整体而显现。如一件物品、一种颜色、一个影子、一个鬼魂、一个希望、一个概念、一种关系，这些都是较低层次的事物。诗的象征就是一种较低层次的显而易见的事物，它作为中央核心与狭义的情境一起融合成广义的情境，通过借助或依赖这种象征的中心化来描述诗中的事态、程序和问题，成功地达到局部委婉的狭义情境的

---

① 参见格奥尔格·西默尔：《1908年8月21日第287天》，根据克特·弗里德里希编的《论长篇小说的诗的艺术》，克劳茨出版社，1965年，达姆施塔特，第188页。

个体性，同时，这种个体性作为整体呈现或传达出来。我这里引一首公元前七世纪斯巴达抒情诗人阿尔克曼(Alkman)的诗作为例了：

> 少女们，你们不再在吟唱
> 如此动人优美的歌曲；
> 呵，我仿佛是一只翠鸟，
> 要展开我的翅膀，
> 在大海翻滚的浪尖上，
> 朝着那雌性摆动着的婀娜身姿，
> 无所畏惧地翱翔，
> 这只海青色的圣鸟！

这首诗的开头，诗人把自己，一位风烛残年的老人，与一位具有婉转歌喉的窈窕淑女相对照，在对照中诱发的性欲将她与反映一种渴望实现梦想愿望的情景联系在一起，但最后出现了被一群雌鸟所围绕、在浪花(浪沫)上勇猛翱翔的海青色圣鸟这一充满神秘感的、但又完全清晰的画面而超越了性欲的东西。这里，我们十分明显地感觉到——特别是从声韵和节奏上感觉到，结尾处变得十分柔和、丰满与宁静——这个情节的含义比用干巴巴的语言所描述的要丰富得多，且也远远超出性欲的固有动机，即一些在其明晰性上如此充满神秘的深层含义：似乎这幅宁静的画要让那位想从书面上把这一切都“挖掘出来”的分析家在谈及欣赏力和感受性时把嘴闭起来。在阿尔克曼的作品中，“海青色圣鸟”(霍斯特·吕迪格尔(Horst Rüdiger)这样译)是一种象征，歌德“群峰之巅 万籁

岑寂”那首诗中静默的自然情境也是这样的象征，它似乎要在蕴含着最深层寂静和安宁的、结尾处隐约暗示自己死亡的丰富而无法尽言的背景里，把自己彻底打开。较低层次的显然事物和狭义情境同样都属于诗的比喻，但两者不能如象征那样融合成广义的情境，而是互不相关。歌德《浮士德》中以灰色女性形象出现的忧虑，用刻板单调的词句来解释作为狭义情境的英雄的忧虑，也许都是这个意义上的比喻。忧虑与情境不能像阿尔克曼的鸟或歌德的寂静山景与他们诗中所表现的情境那样相融合，这从同时出现三个同样的灰色女性以分别代表缺陷、罪孽和困苦这点上看出。然而灰色女性的形象适合于表现典型情境的忧虑。现在普遍存在的一种偏见是，认为随着巴洛克文化的没落，诗的比喻也正在消逝。事实并非如此，在我看来，从那时起，诗的比喻在诗的等级和深度上获得的东西并不少；近代比喻大师就有如易卜生(《野鸭》，《海上夫人》，《建筑师》)和格奥尔格·海姆(Georg Heym，《战争》，《城市之神》)。康德关于美学观念所说的话都适合于比喻和象征这种诗的表现手法，因为在康德的观念中，概念的阐述是“与用任何语言表述都无法达到的丰富思想联结在一起的”。康德话中令人费解的是，怎样达到这样的丰富思想，怎样才完全可能在想象力的结果中容纳下如此多的思想，以致所有最大的图书馆藏满最厚的书也无法记载这许多思想。实际上，这里根本不可能涉及无以计量的具体思想，康德考虑的那些思想是混沌的、不可计量的多样性，这是诗人借助象征或比喻婉转地使之显露出来的一种情景的多样性。

讲完了象征和比喻，现在来讲隐喻，这是几十年来讨论最

多的诗的一种重要表现手法。哈拉尔德·魏因里希（Harald Weinrich）把它定义为是"反确定的上下文中的一种词"（Ein Wort in einem konterdeterminierenden Kontext）。举两个相反的例子就可推翻这个定义：

1. 在特殊的比较中，如童话中公主把她对自己父亲的爱与盐相比，父王因比喻不当而大发雷霆，把公主处死，在这个比喻中虽然有反确定的上下文，但不是隐喻。

2. 简单谓语中任何明显的自相矛盾都是将谓语置入一个反确定的上下文中，特别是当此谓语根本不适合主语时。如"3是偶数"，"黄油是偶数"，"夕阳是偶数"等这样的句子都带有算术的谓语词"偶数"（就是说可以被2除尽），但都不具有隐喻的含义，而且就这些句子的错误而言最多是一种荒谬。

魏因里希忽略了一点，即隐喻要有我在第四讲中所阐明的那种游戏式的同一，即使在隐喻式话语中没有出现明确的同一符号亦如此，如"夕阳残酒"这个句子，它包含了白日和酒这种隐含的游戏式同一。隐喻的诗意的丰富性就是以这样一些游戏式的同一为基础的。诚然，隐喻需要一个前提，即游戏式同一的对象对接受者来说，拥有足够联想的自身意义，意思是说，在它们周围要有足够丰富的、常常能构成一种情境的事态、程序和问题，就像赫尔曼·黑塞（Hermann Hesse）所认识到的那样："当我想到'意大利绘画'，这听起来有多么凝重浑厚的内涵和层次。充满沉思和甜美的合唱，种种乐器发出令人陶醉的声音，使人感受到大理石砌成的教堂里那虔诚的静谧凉爽，牧师们充满激情地跪在那里，漂亮的妇人们活跃在

温馨的景色里，雍容华贵，楚楚动人。"① 诗意隐喻的成功不一定要有如此丰富的联想意义，关键在于，围绕着游戏式同一的事物联想起来的事态、程序和问题：借助于通过非同一事物的同一而引起的紧张，即是将新的事态、程序和问题说成是模糊地勾画出来的内在联系这种悖论的压力下，融合成一种更丰富的情境。看这个融合程序是否顺利，或是很勉强，或根本不行，这决定着隐喻是否成功，是冒失或是失败。有些隐喻是从语言困境中产生的，比如布卢门贝格(Blumenberg)就强调隐喻的这种来源，但这样的来源对诗的隐喻来说没有什么意义。倒不如说语言困境就像一根火柴，诗人用它来点燃他话语中的情境，使它整体性地透射出亮光；他也可以使用隐喻来贴切地描绘浮现在他眼前的情境。我讲过，诗人的任务是通过对整体性情境的事态、程序和问题的简洁解释来展现情境隐喻，这就是完成这一任务的最有力工具之一。

在诗的形式表现手法上，韵律和节奏是最重要的。如果说纯韵律的作用主要是属于抒情诗的，那么节奏则是一切诗体都应该具有的。首先是诗意话语的声音节奏，然后还有意义节奏，比如强调时的抑扬顿挫，诗人可以借暗示的细腻手法来指明某些事情。这种相当独立于连续声音的内容节奏，几乎还没有得到研究，就是诗的声音节奏仍需要给予原则的说明：什么是声音节奏，声音节奏如何为诗创作所用？显然，声音节奏既与节拍和押韵所达到的声音铺陈有关，也与动作有关，但是声音节奏不是两者之一，而是属于我已作过多方面研究

---

① 摘自《我的哲学体系》，第 4 卷，第 248 页，第 868 条注。

和阐述的由动作而引起的运动性情绪感染(Bewegungssuggestion)，因为这种情绪感染架起了一座从身体感受通往知觉形象的桥梁。甚至形象化的动作也有运动性情绪感染范围内的形象性,运动性情绪感染产生自运动,但又不同于运动,又同样可以亲身感觉到。“水柱向上喷去,落下来注满大理石圆池。”迈尔(Conrad Ferdinand Meyer)用这样的词句赞美彼得教堂前的罗马喷水池。从水的上上下下使人明显地体会到运动性情绪感染,它赋予水的这种运动以形象,通过这种形象可以亲身感觉到运动性情绪感染；因为这是静静流淌的生命力中自豪振作的运动性情绪感染,绝无呆板僵化。同样,应从表情上将表现过程中不仅自己亲身体验到也被观察者看到的运动性情绪感染与实际展现的动作区别开来，它往往比实际动作具有更丰富的含义。食指的一个小小动作作为运动性情绪感染的引发者,可以毫无顾忌地穿越一个广袤的空间。降落、膨胀、崛起、拉伸、漂浮等,都是运动性情绪感染,疲惫、兴奋、骄傲、快乐的时候就会出现在自己身上。这样的运动性情绪感染特别产生于声音形象。除声音形象外，还有随着音乐翩翩起舞的舞蹈者。他表演的动作是声音本身无法表现的,但舞蹈动作也可以在巴洛克教堂线条和平面的弧状曲线中找到。可以看出，运动性情绪感染的产生与表现情绪感染的材料没有太多关系。音乐的运动性情绪感染多半依赖于音质和音量,这样便首先赋予音乐一种特别的东西,这些东西正是诗所望尘莫及的。除此之外,还有一些毫不逊色的、附在声符铺陈(包括休止符)上的运动性情绪感染，且这些情绪感染是由音乐节奏引起的，后者在具有话语节奏的诗中,也有同样的效果。因为这里涉及的不是实际表现出来的动作，而是涉及纯

粹的运动性情绪感染，所以，相同或相似的节奏在出现暗示和提示的铺陈时，也就是在诗意话语含义的意义上，能够作为纯粹的意义节奏出现的，而不依赖于声音材料，并从诗意话语的各个方面一起确定其特有的诗意的特征。这是如何实现的呢？为了能够原则地回答这个问题，首先必须对运动性情绪感染，以及亲身感受到的节奏之归属性进行思考。通过节奏，读者或听者的身体感受被调整到诗意话语所发生的、以文本形式出现的表述上。我们在感觉上越深入地沉浸到我们的身体性中，我们体验境界中相对模糊地被划分为事态、程序和问题的整体性情境的部分也就越突出。比如跳舞的人在他身体处于兴奋情境时，才发挥得好，他感觉到自己轻盈飘逸，翩翩若仙，如醉如狂，而疲惫不堪者则会越来越不能发挥自己的能力，惧怕和惊恐者会施展不开自己的舞姿等等。在身体兴奋情境下加强整体性情境可以为诗所用，因为诗也表现这样的情境，只不过诗是用抒情的方法来接近这类情境的。因而，使人在身体上能感受到的、能把人吸引住的节奏，是所有诗话语形式中最能产生神奇效果的最重要手法之一，可以起到决定性的作用。

在规定了已证明是解释功能特殊情况的诗式话语功能之后，在思考了我已讨论过的象征、比喻、隐喻和节奏等诗歌创作的手法或方法之后，关于诗理论哲学基础的第三个重要论题是：寻找不只是按历史时期的、而是以人类学为原则的诗体分类规则。这里特别引起我注意的是抒情诗，因为在抒情诗中，我所主张的诗的特征特别明显。诗意解释话语功能之纯粹表达，它与交往的话语功能的分离，在任何其他诗体中都

没有像在抒情诗中那么突出。这正好表明，在带有虚假语言交往的游戏上，抒情诗人可以尽情地游戏而不会失去其角色。他可以与一切事物对话。歌德和莫里克的下列诗句就是这样产生的："啊，风姿绰约的山谷！你那常绿的小树林！""命运啊，祝福这些幼芽吧……"，"哦，混沌初开的时代！你在我这里抓起了何种新的世界？"作为可以听到这样称呼的谈话伙伴，严格说来并不是山谷、树林、命运和时代。这样的称呼若不是在抒情语境中，而出现在日常话语中，或小说的某个正好不是抒情人物出场的地方，会让人惊愕不已。只是因为抒情语境使交往的话语功能不起作用，所以抒情诗人可以随意地玩弄这样的称呼。他可以把自己整个地限制在诗人的特殊任务上，即限制在委婉地解释情境上。只有这样，他的诗作才是最纯真的诗作。实际上，我们把诗首先理解成是一种抒情的东西。奇怪的是，正是抒情诗现在倾向于变成叙事诗，变成吟唱话语。按照第四讲所说，这种吟唱话语造成了与解释相反的语言功能，即成了对处于混沌多样情境中的事态、程序和问题的包涵。口吟的抒情诗和唱出的叙事诗属同类，如同一事物的两个正反方面，因为两者都与整体性的混沌多样的情境有着密切的联系，一个是通过细致委婉的解释，一个是通过使解释了的东西回复过来的包涵。像呼吸一样，它们有一个共同的主题，即语言表达的特定人生的根：这就是一切信息和方位仍整体性地联系和交融在其中的、完全控制着动物性体验的情境与所择取出来的具体事态、程序和问题的关系，而人类的思想和愿望往往以某种程度的不加考虑的专一性，遵循那些由具体事态、程序和问题构建起来的、孤立的、可用数字计算的结构。

抒情诗人在履行其特殊的诗意解释的任务时，是具有最大程度的自由的。观察到这一点可以导致如下猜测：他是从人类学特别重要的方面来履行这个任务的。因此，我把情境与解释的关系和动物与人的关系联系在一起，并非是没有道理的。通过这种联系为人类学的思考开辟了一条道路。人类学思考在这种联系中是恰当的，这可从下述情况看出：抒情诗这朵人类情感最娇嫩的鲜花本身也有一定程度的质朴化，这种质朴化与成人理智的具有解释能力的思考水平相比，更接近于儿童或动物的水平。这可以从抒情和感叹的亲缘关系得到证明。抒情诗是个人主观情境的纯粹宣泄，出于这个原因常把它看成是感叹的发挥，是一种天真的、不负有表达任务的、类似于在动物或儿童那里出现的个人感受的宣泄。沃尔夫冈·凯泽尔(Wolfgang Kayser)写道："因而，痛苦、欢乐和怨恨的宣泄呼喊是(语言)抒情活动的一种初始现象；啊！这个感叹词可说是一切抒情诗的根。"[①] 这种说法肯定是错误的。他在阐述这种感叹理论时忽略了一点，即绝不会所有的感叹词都可以同样贴切地使用到抒情诗中。它们中的那些富于情感、使人伤感的词诚然能在这里很好地发挥作用，而且它们本身就具有抒情的味道。但凯泽尔认为那些可用于抒情诗的、表示痛苦和欢乐的野性呼叫词，还有那些表示诧异、惊讶、了解、战栗、娱乐和歧视等感叹词，就完全不适用于抒情诗，这些词若不小心被用到一首抒情诗中，那么，在那里最多被评价为是一种具有威廉·布施(Wilhelm Busch)风格的漫画式说

---

① 沃尔夫冈·凯泽尔：《语言艺术》，第335页，伯尔尼，1960年，第6版。

明诗的腔调。为了证明这一点，我举几个词如下：噢，吁啦，哈，哪呶，嘀，哈哈，呸。这样，抒情诗的宣泄理论被推翻了。倘若这种理论仍有理，倘若抒情诗只是个人情境野性宣泄的文体的提高，那么抒情诗也应同样欢迎所有的感叹词。实际上并非如此，这一认识是对特殊抒情方式进行思考的出发点。

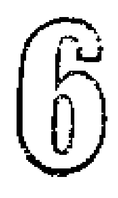
接近抒情诗、当下情感、令人伤感的叹词是与感动相关的；叹词出现的情景是，人在遇到惊愕时表现出有点失去镇定、不能自制、束手无策。相反，上述不合乎抒情诗的那些叹词是与呼喊的人突然发怒及振作精神时所出现的冲动联系在一起的。类似于这种情况的还有诗的抒情语调中哭与笑这两种不同的行为。伤感的痛哭本身就有点抒情味，并常常抒情地被写入诗中。这是一种由于在成熟的、占优势的和慎思的心理情境下再也无法抑制的情感折磨而失常的表现，失常使人首先将这种情感折磨身体感受化和原始质朴化，以便在身体感受中再找到情感宣泄和缓解的可能性。大笑者则相反，他虽然也失常，但却带着夸耀的优越感，这种优越感使他感到自信，显得比被笑的还高大。抒情的笑可说是生硬的东西。从人类学上更基础的理解来说，我在这里所使用的镇定和失常是一组反义词，以这组反义词为基础，我详细讨论了展开的和初始的当下(entfaltete und primitive Gegenwart) 之间的一个方面。一个清醒、成熟和慎思的人本身就生活在展开的当下中。作为个人主体，他超越于其身体所限定的**此时此地**；**此**在是超越的，也有可能超越死亡，即去思考并承受自己的非存在；并有能力按照自己经验的多种方向，赋予物质世界以明晰性、同一性和差异性的形式。如基本身体的遭际可以

在极度的惊恐中、在焦虑、痛苦和灾难性的羞辱中、在性欲高潮和一切恐慌情境中将他逼入困境，并任凭突发事件的驱使，这种遭际会使当下的展开消失。这时，个人主体便处于彼此之间并且与他相互融在一起的此时此地，此时此地相互之间和与他相融一起，现实性直接抓住遭际者，不让他具有把自己与现实性拉开距离的能力；所有的明晰性都淹没在他所遭遇的突发情况的漩涡里。这就是在日常生活中随时都有可能坠入的初始当下，犹如在轻率和不经意踏上的交通繁忙的街道上，为了在最后一刻带着梦游的、本能的安全感恍恍惚惚地在擦身而过的杀人汽车之间穿行到街道对面去。人的生命活动在初始的和展开的当下之间，而动物的生命则主要囿于初始的当下。痛哭的人使自己突然处于或落在初始的当下，以便通过特殊变化在紧张情绪得到缓解的情况下，再逃避展开的当下。还有一种类似的向初始当下的坠入正是由悲剧的内心净化引起的，如亚里士多德所理解的那样，这是一种敬畏和悲叹的爆发，灾难在悲剧结尾处都应引起这种爆发，这样，已失去自制力的人正是由于他的失常仿佛产生出将他推入这种惊慌失措情境的情绪。抒情诗以细腻的方式协调初始的和展开的当下。它动摇着在展开的当下获得了解放的主体与其此时此地的距离，动摇着这一主体与此在及许多赋予物质世界以同一性和差异性的对象的距离；它向情绪震颤的主体性发出呼吁，并借助在一定程度上使人感动、将他逼入困境的现实性来袭击他。抒情诗以这种方式带来同情，带来失常的机会，好像慎思的成年人是在展开当下的情境中生活在一块冰上，而这块冰顷刻间就会破碎。但是，一切如旧。事实上的哭，那种完全向初始当下的坠入，则已离开了抒情诗的轨道。抒情

诗从抒情的不稳定性上来说，是浮现在初始性的被感动的可能性上面，并在客观形态上达到这种初始性。因而，抒情诗从来不会变成纯粹的感叹，变成像叹息者或儿童或动物式的呼喊那样从喉咙里发出的野性宣泄的呼叫。但是，抒情诗要比剧本或小说这类虚构的诗体更接近现实。这一点，凯特·汉布格尔(Käthe Hamburger)正确地看到了。只是她没有克服这么一种误解，即把接近现实性理解成似乎抒情诗人一旦进行虚构，并不是简单地宣泄自己的情感，那他就是忘掉了自己的角色。特别接近现实的抒情诗是一种仿佛在说明防止陷入现实性的、不再是有距离而是可直接遭际到的那个范围的实验的诗。这个范围还有一个特征是：没有对情境的具体事态、程序和问题进行解释。动物和婴儿都生活在初始的当下中，还完全囿于情境。由于抒情诗离不开情境，因而要特别注意诗的主题和要求，解释时要维护和保持情境。在这个意义上，正如我前面所说的那样，抒情诗是最纯真形态的诗。

在所有的诗的体裁中，要尽可能地将叙事诗和抒情诗分开来，因为叙事诗是以绝对不会陷入初始当下的清醒意识为前提的，这就是：放松的、客观化的叙述方式只有在适应于稳定地展开的当下时才产生。所以，它显而易见地乐于将故事演绎下去，如章回体中篇和长篇小说，而随意延续一首抒情诗的想法则会令人感到莫名其妙，甚至会味同嚼蜡。也就是说，立足于稳定地展开的当下，就可以将诗不断地演绎下去。而一首抒情诗则像是一次贸然闯入初始的当下后被抓住而受到惊吓的贸然试验，一旦这种试验成功，那也需要休息一下，以得到恢复。抒情诗，就是所唱的歌词，都倾向于让人不断地加

上新的章节，因为它的功能不是委婉地解释情境，不是拯救有距离的客观性，这种客观性在通过语言表达从混沌多样的整体性中显现出来的东西中保存自己，而是一种包涵，乐意将更多的事态、程序和问题联结到这样的整体中。戏剧则像是通过来自固定角色的表演同一化的客观化竭力逃避初始和展开的当下之间的这种模糊情境，即包涵和解释。所以，戏剧有利于表达紧凑的故事情节和明确的决断，有利于表达将一种非歧义的样板提供给游戏同一化这种鲜明激情，以及有利于使用突出或遮掩扮演者角色的服饰和面具。通过这种含义清楚的逃避的表情，才能恰到好处地表现那种戏剧似乎也要避开的多义情景的混沌多样的丰富性。任何诗歌从其性质上来说都是在人类存在的两个端点之间，即在初始的和展开的当下之间，在囿于情境中的和可计量的、在结构上可组合的具体东西之间所进行的一种居间游戏。



法规范的权威

法、规范、权威这三个概念在我的标题里被联在一起。其中定语部分应理解成是个物主，如说一个富翁的钱一样，即不是要探讨包含在法规范里的权威，而是要探讨在法规范背后的并赋予法规范以重要性的权威。我要确定这三个概念，但不是通过完全专断的定义，而是要尽量地弄明白是什么在无意识地和不可操纵地左右着对法和非法的通常的、特别是敏感的理解。正因为这里重点讨论的是法和非法所造成的实际的现象，所以我在第三点才来讨论法概念，首先讨论规范概念，然后讨论权威概念。在我开始详细讨论概念和现象前，为了明确其目的，我先来简述一下我对法的理解的主导倾向。

只有持怀疑态度的历史学家才会放弃对法本质的统一的理解，为法而活动和受法约束的人是不会作出这种放弃的，尽管这种理解有时是很模糊甚至是不能苟同的，否则他就不会知道他要谋求的是什么。对法本质的理解首先是前概念的，法哲学的任务是要将这种理解提升为精确的概念。它首先确定，

在现行且适用的法中无意识的激动和规定的专断性是联系在一起的。约翰内斯·梅斯纳(Johannes Messner)写道："若受到不公正的处罚，人就会像儿童所认识的法和非法那样对所受处罚作出反应，若由于兄弟姐妹间的诬陷而受处罚，那便是双重的非法：他肯定会知道他所遭受的是非法的，不仅仅知道这是违反道德要求的。"[1] 那么盲目地认为儿童有这方面的知识和认识几乎也是不应该的。为什么不会在个别情况下也可能出现误会呢？梅斯纳引起我们注意的无可辩驳的东西，倒不如这样来表达：法和非法这种区别的出现往往连很小的儿童也会无意识地、极明显地觉察到，不会比鲜艳颜色的区别或快乐与痛苦的区别来得模糊，而是比对善恶的区别还觉察得早和广泛。就是成人也或多或少地受到这种无意识觉察的左右，这一点任何一个世纪都没有像我们这个世纪那么尖锐。在我们这个世纪里，比如许多法律规定(其中还有专制)的"令人触目的"不公正越来越使人受不了。这些左右这种自发的法和非法印象及作出相应判断的经验和明证性属于何种类型，是现象学法哲学的根本问题。另一方面，那些专门从事法律工作的或受法律约束的职业者，如法律工作者、商人和政治家等，都与大量的、显然依赖于如立法者的偏好等人为的专断性的法律规定有一定的关系。鉴于在法和非法中无意识和专断性特征的这种融合，对正义原则的思考有两种可能性，要么突出那种可能性要么突出这种可能性。像凯尔森(Kelsen)、特奥多尔·盖格尔(Theodor Geiger)及乌普萨拉学派

---

① 约翰内斯·梅斯纳：《自然法或法实证主义》，第546页，由W·迈尔弗尔出版，1962年，达姆施塔特。

(Uppsala)① 那样的实证主义者和社会学家都走第二条道路，在这条道路上，任何专断性约束的、属于法本身的权威都被作为神话而摈弃。人们有理由追问：为什么还要保留"法和非法"这两个庄严的词。相反，我强调法和非法中的无意识的东西，按照现象学的原则，首先去探讨一下本身就纠缠不清的东西，以暴露出那种无意识和不可操纵的东西赖以存在的坚实土壤，然后在这块土壤上再培植起透气性良好的结构。我是以这种态度去探究关于法和非法的无偏颇和无意识话语的激情的，同时断定，这种激情不能以任何其他的原始现象为依据，而只以非法及避免非法的基本经验，从发怒者和羞耻者，特别是从与他们的交往中得到的基本经验为依据。我就这样把法及其权威在情感的愤怒和羞耻中确定下来。但如我所理解的这些情感却不是个别人心灵的内在世界的私人事情，而是像——通常是集体的——气候一样的东西，它铸就了全部法文化中(或多或少地独立于空间或时间上的共同生活的)各个法民族的相对一致的法信念。在这点上，我依据在我那本《情感空间》② 一书中基本讨论过的证明，即情感不是作为私人心灵的内在世界的成分、而是作为情绪上震颤的主体通过身体而陷入其中的气氛才可恰当地和富有启发地被理解。为了能够理解我的意思，必须允许我试着无偏见地从现象学上去回顾和反思所有形而上学的假设，包括以物理学或心理学外衣出现的具有朴素自明性的假设。如果我比如在讨论情感生活

① 乌普萨拉是瑞典的一个城市，乌普萨拉大学属于瑞典最古老、最著名的大学之一。该校一些从政治学、社会学上思考法律问题的法学家组成了一个法学流派，主张法规范的适用与实现法律意志的机会是一致的。——译者

② 赫尔曼·施密茨：《哲学体系》，第3卷，第2册，1969年版。

的适当地方用天气、气候和气氛的模式来代替古典肉体模式，这种模式至今仍习惯于以一种假定的意识盒和具有固定或流动的意识内容的意识流的形态来决定关于心灵的内在世界的观念，那么，只可以想到这是现象性的气候，它作为某种蔓延在周围的和交融的东西在我们亲身感受时总是当下的，如夏日闷热的气氛，冬天寒冷潮湿的气氛，一间充满霉气的小屋的气氛，或高原森林的洁净空气，但不能从物理化学的、可以测定其值的气象学的气候上去想它。如果对这个类比能正确理解，就再也不用对这么一种事实感到惊讶，即一个似乎生活在某一法文化气候中的法官在运用法律的一般条例时无疑会很好地以条例为准则，就像任何人在早晨就觉得知道今天天气是好或闷热或温暖或寒冷等等，不用温度计、气压表和湿度表去记录和推论。同样，法官也很少用社会学的或民意的测量器来确定他的事情，起码他没有必要把有关的法文化的规范“内在化”，就像追随现代进步的人们在追随弗洛伊德灵学时喜欢说的一则比喻，诱惑人们沿着被我克服了的内在世界的假设这条道说话。阴沉的冬日也不用到内在化后才能冻得发抖地亲身感受到它。我绝没有想用这种比较促使人们产生这么一种想法，即法的捍卫者和维护者仅仅具有无意识的明证性和法的得体行为就可万事大吉。事实并非如此！就是在很朴素的法文化中，今天特别是在各执法机构、国会、法院和警察局等像工厂那样运行的庞大的法律机构中，若没有那些专断的规定——它们填满了无意识地显而易见是预先给定的（法律机构的）框架——也是不行的。我认为，我对法的理解的一个特别优点是：从非命令式的法规范角度也能将命令式的、以专断命令为基础的法规范进行分门别类的整理。与我

持不同观点的人是无法在相反的方向上做出这种综合的。凯尔森是与我持不同观点的人中最坚定的代表，他是少不了非命令式的、义务性法规范的，但又不容许使用法规范，因而在充满矛盾和没有稳定性地构建一个并非人为制定的、但也不是以自身为基础、而是以假设为前提的基本规范时陷入了困境。

在介绍了我从现象学角度描述法特征的基本倾向后，我现在要从概念上具体地进行分析。在我试图以精确的思想方向和说明为准星首先扫视规范和规则的特性，然后去扫视权威现象，最后才扫视它们在法中的特殊形态时，不仅仅我所构建的概念起到很大作用，而且随着讨论的进展，也会产生一种倾斜，它先是从中立地起作用的、理智上细心的、但也许有点玻璃球滚动游戏式的对规范概念的分析，再转到那些在这种分析的基础上进行敏锐和充分透彻思考才能达到的问题上，这些问题与约束力、权威和法的主题有着内在的联系并在情绪存在上具有高度的批判性和"敏感性"。

一、规　　范

我把规范规定为程序的一种类型。程序是对获得赞同的期待(Zumutung)，即要赞同者顺从，就是说，有意地使自己的判断或行为以任何一种方式依赖于所期待的东西(一种事态)。也有其他类型的赞同，例如同意，同意是只期待他人付出时的赞同。这里所说意义上的期待不是语言的或其他的行为，不是一种号召，而是一种通过号召来传递或嘱咐的东西。

通过下面的例子可以清楚地看到这种区别：任何命题都不仅仅是一种思想内容的陈述，而且也是一种要求相信命题内容的号召，即号召赞同期待这种相信的程序。但是这个程序本身不是这样一种号召,因为尽管亚大纳西(Athanasius)和爱因斯坦已经逝世了，但人们还一直被期待去相信三位一体的教条以及相对论理论,虽然没有任何神学家及物理学家,没有任何一位外行人去重复他们的有关主张。规范是通过在意志上可控制的做或不做的行为，有意识地为可能的顺从安排一种程序，即安排一种期待。还有一类的程序是愿望。愿望是一种程序,它对主体不是期待他的可用意志控制的做或不做,而是寄予他一种希望,即情绪遭际(affektives Betroffensein)与愿望期待事态的纠缠,也就是一种希望的东西,并且，实现它,对主体来说就会感到十分愉快,实现不了，就会感到十分痛苦。愿望是情绪遭际方面仿佛具有魔力的自我束缚的程序,在某种方式上可与承诺相比。我列为第三类程序的是允许。属允许一类的程序有逻辑推论规则，尽管这个名词会让人误解,但推论规则实在是一些规则,因而也是规范。一种规范期待着对方去做某事或不去做某事，因而必须是一种命令或一种禁令。但推论规则不是禁令,因为遵守它们不能采用纯粹的放弃行为,但也不是命令,因为违反它们不是由于在必要时未按命令去做，而是从逻辑推论转向另一种活动。推论规则主要是逻辑推论的某些可容忍行为的允许。允许不是直接指向主体,而是总体上否定性和批驳性地指向某些禁令类型的,然而是对主体的一种期待,主体会有意地顺从这一期待,也就是说,是自由的、不受这类禁令妨碍的期待。因而允许是除了规范和愿望之外的第三类程序。为这类程序而举的例子使人特

别明确地看到程序与人类的、具体地说就是发出号召的语言行为（提出或建议程序的行为）之间的差异性。逻辑推论规则早在用语言把它们表达出来之前就已发挥着效用，引导着人的行为，幸好健全的思维用不着等待形式逻辑。

规范的一个重要子类，对法来说应是最重要的子类，就是规则（Regeln）。规则是一种不一定能经常得到遵守的规范。所以在下面的三个命令句中，只有第三句才规定了一项规则："别骂了！""抄五十遍（处罚作业），'我不应骂人。'！""以后不准再骂了！"维特根斯坦所犯的错误是将经常可能顺从的、属于某个规则的见解与实际遵循的多重性混淆起来，他曾提出了一个可惜那么受人喜欢的主张："绝对不可能出现只有一个人唯一地遵守一项规则的情况。"规则往往用条件从句来表达，用"如果"的句子是直陈式，而用"那么"的句子则包含一个指令：如果条件X得到满足，那么就应发生Y。现代著作家如凯尔森、洛伦茨（Lorenz）和卢曼（Luhmann）都把这种表述方式奉为标准形式，也就是奉为法规则。这里有一个思维错误。由上述类型的条件句所表述的规范，我想称之为条件规范（Konditionalnormen）。我的意思是：条件规范是很空洞的，它们不能给出指令。这种说法出自如下考虑：一项可运用的规定只能通过动用分离规则才能从条件规范中得出，分离规则应允许对任意A和B的句子都能从A和如果A那么B的句子类型推论出B。就是说，从条件规范中产生一项在具体情况下都可运用的规定，必须与一项要求运用分离规则的其他规范联系在一起。这个其他规范又必须是一个条件规范，因为没有前提的要求在任何情况下随时运用分离规则会挑起不

合理性的"逻辑混乱"。因而任何条件规范都只能在其他条件规范的前提下才可运用。这样，就产生一种无限倒退，它使任何条件规范都成为不可用。这个结论给人一种背谬的感觉，这是因为在规范学说中通常把客观语言和形而上语言混淆起来。富有意义和明智的是，上述那类条件句应作为形而上语言的、由规则去执行的句子，在这些句子中断定，在哪些情况下会出现从规则中产生瞬时指令的惯例。这样才能理解法典的语言。相反，关于规则的直接的、客观语言的格言以逻辑上无可指摘的方法只有通过普遍否定的句子才能出现，如"以后不准再骂了！"但不能由此得出这么个结论：规则本身对否定会有亲合性。这里重要的是又一次表明了，像规范，特别像程序这样的规则，都是语言外的对象，它们的结构和性质受制于其他的条件，而不是语言的表述。

我只是讲了一些具体的规则、规范和程序，或其中的多数。再说，这样的多样性具有重要的实际意义，即使这种意义几乎经常被错误理解，因为在这样的多样性中出现的程序根本不是或不是全部单个的，因此也不可能单个地给予识别和说明。每个人都或多或少地掌握他的母语。但他遵守的规则却不是以具体规则的方式显现在他的脑子里，甚至在语法学家脑子里也只是部分地显现，几乎不会映现全部相应的规则。世界观，还有更专门的具有原则意义的规则，如政治立场，往往为信奉者如此完整地拥有，在这些世界观和政治立场的基础上他可以坚定果断地对新出现的现象表明态度，但又不能具体地列数出属于世界观的规则、事态和问题。然而，正如虽然不很精确但在民间很具说服力的说法那样，他"更多地在情

感上"知道关键的地方。比如基督教(或在历史进程中产生的许多基督教教派中的任何一种)是一种世界观,在这种世界观中,矛盾的信仰和指示甚至会相互容忍,因为它们不会具体地表现为对抗,而是总是以完美的整体性为虔诚的教徒所接受。这是一种常为哲学家们所回避的研究对象类，它对整个生活经验具有突出的意义,且很容易在印象或回忆上得到表现。印象可以从旅行,从与一个人的接触中得到,或从一幅令人感兴趣的、虽然不能具体地指出并表达它向人们道说了什么,但依然是向人们"道说了许多东西"的画像中得到。因为这画像是通过完美的整体性形象,作为想象浮现在人们面前的,而不是作为具体的东西存在的。而这完美的整体性是由并非单独存在或仅仅一小部分是单独存在的程序、问题和事态统一而成的。对美好假期的回忆、对重要人生阶段的回忆、对一个重要人物的回忆也类似地归总为一个整体印象，这个印象本身是很丰富的，但可数的具体细节却不多。这样的情况我都说成是情境。情境是一种混沌多样的整体，这个整体至少包含事态。如果一种多样性的因素中那些同一性或差异性的全部或至少是部分的关系，有可能被关于同一性和差异性的非决定性(我称之为所谓的混沌关系)所代替,那么,这种多样性就是混沌的。就是由许多规则构成的情境，如母语对一个完全掌握这种语言的人那样,也包含事态,因为作为程序的每个规则至少要带有一种事态，也就是程序所期待的事态。但是情境往往也还包含问题和许多别的事实性的东西,还有事物,这里我又想起了画像的例子。所有扎了根的、或多或少自发构成和演变成的、人类共同生活道德凝聚成的生活方式,都是这样的情境，是它们赋予了不确定的法概念和法律的一般附加条款

以理由。我这里只想起了韦尔策尔(Welzel)的社会相应性概念或制定刑事法的理由，制定刑事法的理由正像在非真正的放弃犯罪行为时作出保证态度的特征那样，是没有人能完全把它们列数出来的，而一位理智的和尽职的律师却差不多能够像对付自己的母语那样镇定地对付之。这些例子都表明了，一种法制度本来就是一种情境而不是可计数的具体规则的集合。人类间所有的理解和信任都以情境为基础，大约像人们在这样的情形下说："我理解这个人"，"我可以信任他"，"我无法再理解他了"，"我们已经谅解了"(在朋友之间这样说)。硬撕破共同情境的融合情境会导致像对疯子那样的不可理解的印象。尼克拉斯·卢曼几十年来在德国的社会学家和法学家那里起到了广泛而强烈的影响，他把所有类型的情境，特别是在一本特殊的小书里，甚至把信任都当成是解除人在遇到无数的期待、无数的行为和释义可能时所遭受的过度情结的设计巧妙的机制。也就是说，他以这样的观点观察到了法和行政运作，但又没有对某些内容作出确切的阐述。诱惑他不实事求是地夸大对力求解除的、似乎具有谋略的构思的探索的片面性，使他观察到的往往只是些可以计数的、由各种各样具体现象组成的多样性，而对情境的混沌多样的整体却视而不见，而情境恰恰是自发地、不需要特殊的安排就会对人对动物造成大量的印象，展现事实性的东西及事态、程序和问题等，部分内容毋需很具体，或干脆摆脱其具体性。如果这种类型的融合(如掌握一种语言、一种生活方式、一种观点立场时那样)如愿以偿，那么对多样性已运用自如的人，除少数情况以外就不必更多地去注意具体的东西，这样，所要求的情结缩减没有人为的帮助也完全达到了。

二、适 用 性

我已经谈了规范及其整体性，但还没有讲到它们的适用情况。规范学说本来就很有争议的恰恰是适用问题。现在我来讨论这个问题，转入我的详细讨论的第二部分，其中首先应讨论我在本讲标题中提及的权威性。我从引进一个适用性的最一般概念开始，此概念虽然不能涵盖法律工作者对权威性一词的理解的全部内容，但我觉得对形成一个精确透彻的概念却特别适用。我想说，一个主体赞同地遵循一个规范或他所融合的一种整体（也就是融合了这样一种我所定义意义上的情境），同时也允许这种赞同是敷衍塞责和矛盾的，因而在遵循时不必言行合一，这时，可以说此规范是适用于这个主体的。在这个意义上，一个人若无拘无束和圆滑地藐视道德的和法的规范，或把自己当成一个圈外人，当成属于另外一种法文化的人而觉得根本没有理由去遵守道德和法的规范，那么，道德的和法的规范就不适用于这个人。我这样说当然不是想排除这么一种情况，即相应的规范，如制裁一类，也可以由其他明确适用此法者运用于这样的人，关于这一点，我在后面还要谈。此外，我关于规范的适用性所说的一切，也可以相应地套用到允许上，而对于我所说的第三种程序类型，即愿望，关于适用性问题所说的话似乎没什么用。适用可以不具有约束力或可以具有约束力。一种规范在适合S的愿望的那一段时间里可以不具约束力地适用于主体S，否则须具有约束力。不具约束力地适用的规范还有一个人按自己的愿望确定的或由他人所定的目的以及由目的生发出来的行为规则，如游戏

规则，使用规则和菜谱等，此外还有各种在实现各自愿望程序中并非具有规范的理性性的机智和技巧。而在约束力上适用的（即有约束力的）规范对被适用的主体来说则具有某种强制性。重要的是，这里应将这种强制性与那种不管受强制者是否同意、毫无所知地或通过不可抗拒的约束而自动产生的强制性区别开来，在明证性情况下感觉到的另一类强制是与逻辑证明或无可争议的感觉联系在一起的。在这方面，我已比较了羞耻的明证性。凡感到自己十分羞耻的人——如彼得鲁斯(Petrus)，当鸡啼了三遍的时候——都会忍不住进行自责，他得承认自己将某事做错了或至少陷入一种失态的境地，甚至当他单独并且没有人呵斥他的时候也会这样。为一种(数学)证明或某种感觉的明证性所关涉的人亦完全类似，他逃脱不了对某种作为事实的事态的肯定，他必须承认事情就是这样，必须对此表示自己的看法，尽管他处在一种惊异之中，起初也不很想相信这种明证性的东西。在这些情况下，强制也就是依赖于受强制者的赞同、同意，但受强制者却又不能按自己的愿望作出赞同或同意。当然也不应过分夸张，这种与自动的强制相反，我称之为*勒索*的强制的残酷性。这里还没有谈到受强制者根本不可能不理会这种强制。确实，他可以装傻或“视而不见听而不闻”，可以搞乱或去掉自己的意识，可以不诚实地去弄虚作假等等。勒索性强制的特征性东西只在于，受强制者只要他被中止了与强制联系在一起的期待，那他在所有这样的逃避和掩饰的企图中都必定要受到阻碍和束缚，是不自由的；他无法摆脱期待留在他身上的苦恼。此外，这种为规范和允许的有约束力的适用所依赖的勒索性强制可以是有权威的或无权威的。对主体在一定时间内所具有的权威，

我理解是一种权力性质，通过这种权力性质和使他感受到的方式将规范的有约束力的适用加在他头上。这个定义是经过深思熟虑的，如毒品，它对人产生重大的影响，以致规范对它表现出有约束力的适用，尽管如此也不能考虑毒品是一种权威：它的化学功效在一定程度上是盲目的，可以在吸毒者还没有感受到相反内容时，就通过遭际论（Occasionalismus）的假设，不是通过毒品，而是通过毒品起作用时的上帝或魔鬼①，来怀疑其功效。在这种情况下，当吸毒者屈服于或勉强逃避勒索性强制时，毒品不是作为一种通过他感受到的方式引起的具有约束力的权力出现在他眼前，而最多只是作为引起这种效果而出现。在这里所说意义上的权威性只有当盛气凌人的父亲对他的孩子才拥有，父亲可以像上帝一样对待他的孩子，只要孩子的个人解放和与父亲保持一定距离的机会尚未被发现。情感也具有权威性，如上面所说方式上的羞耻，还有忧愁，如果说忧愁使发愁者消沉，使情感细腻的人产生敬畏，那么，愤怒产生报复，谨慎产生拘谨，深刻的幸福产生（有时是无对象的）谢意。同样，现实（此在）对一个人也具有权威性，比如一种尖利的声音或一个他感到"棘手"的约会将他从梦中惊醒；如果声音及突然产生的念头是自动地使他在一定境况下发火，那么，现实性是借勒索性的强制对他产生影响，强制博取他的（尽管违反他意愿的）赞同，让他回到事实性东西的"坚实土地"上。以我的观点来看，此在的这种权威性对任何的明证性负有责任。但也存在没有权威性的却带有勒索性强制的有约束力的规范。这方面的例子可以举那些使强迫

---

① 指毒品发作时吸毒者舒服或痛苦的自我感觉。——译者

性神经官能症患者感到折磨的命令，如克劳斯·托马斯(Klaus Thomas)所描述的内心虔诚的信义会女护士，每次，只要她念到"耶稣"这个词，她都绝望地无法阻止自己喊叫"他妈的！"[1]这位妇女没有着魔，这个令人讨厌的词不是像打嗝儿那样自动地从她的喉咙里发出来，而是在她同意的情况下发出的，但令她懊丧的是，这是一种从来没有人向她提出的、也不是以任何一种权威性为支撑点的赞同，而仿佛是赤裸裸地毫无意义地在虚空中漂浮的、却又极具威力的命令使她病态地赞同。

此外，按其适用(无论这种适用是约束或非约束)的起源将规范划分为命令式和非命令式规范，也是很重要的。当其适用只基于一种命令时，规范在一段时间里是命令式地适用于某个主体，否则便是非命令式地适用于某个主体。一个命令是一种企图，即在主体认识和理解这个命令的道路上直接地、不通过任何其他中间环节而产生出适用于一个主体的规范。在每个命令中都包含一个企图者，即命令者。在这个意义上，也可以自己对自己发一些命令，比如自己给自己规定一个目的。建议是对他人自己向自己发出一些命令的要求。比如伙伴行为的规范就是非命令式的适用，这类规范在如此细微的意见之间进行协调，以致将这些规范以命令所要求的方式具体地排列出来，如歌德的《亲和力》中的中介人这个令人害怕的例子所表明的那样，是愚蠢的，甚至是伤人情感的。所有其约束力归结于情感权威或在明证性中(比如在证据或令人惊

---

① 克劳斯·托马斯：《预防自杀手册》，第310页，1964年，斯图加特。

讶的感受中）出现的权威的规范，都同样是非命令式地适用，毋需一定是命令。这里我不说命令式及非命令式适用的规范，而再次简略地说命令式及非命令式的规范。就是命令式规范也可以是具有约束力的，如果命令式规范须将自己的约束力归结为命令者的权威，且这权威又不是通过一种非命令式的、具有约束力的规范来授权于这个命令者而产生的，而是从本源上具有的，那么这类规范至少是潜在地不具约束力。也就是说，受命令者可以通过批判性地提出疑问来摆脱命令者的这种原本就有的或专横的权威，这样，年轻人用一句问话“你对我究竟有什么好命令的？”就可以剥夺盛气凌人的父亲的权威，尽管父亲的话对他的孩子来说仍是产生约束力的命令。非命令式的规范不受这样的剥夺，因为在施于规范以约束力的权威后面，没有可以让人以批判态度对待的命令者，人们反而会无意识地为这种权威所吸引。当然在许多情况下也可以通过批判来超越这种权威，但往往不是通过反抗性地提出疑问。人到了成年阶段还是会遇到羞耻及用勒索性强制来贬低人的命令，从而使他几乎一再地感到受辱或嘲笑这类羞耻，因为人是一个有批判能力的、个性解放的人，他总会设法克服这类羞耻，然而他无法完全从中摆脱出来。但也有一种羞耻是任何想以批判态度来克服羞耻的企图起码在特定时间里都会破灭。这就是真正道德或良心羞耻的标志。在这样的情况下，我说的是特定时间的特定权威的无条件的认真。无条件的认真是构成一个人良知的诸种情感的权威的特征，但也适合于在明证性中出现的此在的权威。对于显然是事实的信服力量，是不能用批判去超越的。

我所说的关于有约束力的和权威的一切，给愿望划定了界限，因而也就进入了似乎是冷酷无情的、与专断的控制相反的不可感觉的义务范围，这个范围康德在他的绝对命令讲演中尽管有些地方还很含糊但毕竟是看到了。但这绝不适合于助长对绝对价值的期望，即对有必要永远适用和适用于一切人的规范的期望。我宁可相信每个规范的适用是在双重意义上相对的或适用于“某人某时”：首先是就规范向被规范的对象提出某些要求来说是相对的，其次是就规范约束性或非约束性地适用的那些人来说是相对的。再说这两个群体不必是重合的；一种要求所有人、包括基督教徒去认识伊斯兰教的规范，也许有约束力地适用于虔诚的伊斯兰教徒，并且只适用于他。第一种所谓规范的相对性也许可以称为规范的对象性(Adressiertheit)，第二种相对性可以称为规范的透视性(Perspektivität)，只是这种透视性具有争议，但也只是对约束性规范来说。在这两个特性中，规范表明：一种规范总是只在一个遭到某种与规范有关的勒索性强制者的透视中，才能具有约束力。将这种有约束力的适用的透视法主义摈弃的企图从没有少过。从前(有些今天仍在)为达到这个目的都简单地援引“理智”，但在这里理智似乎只是对某些情感或情感动机方面偏好的掩饰。在本世纪，价值伦理学要用某种价值情感的展现力来证明绝对价值和由此产生的具有普遍约束力的规范。这样，从价值到应当(das Sollen)是一个巨大的跳跃，就像美的例子所说明的那样。我通过校正梳理的论证，对其他人也已经注意到了的这种鸿沟作了更戏剧化的描绘：[①]

① 见《哲学体系》第3卷，第3册，1973年，第13页以下。

价值应能为应当奠定基础，比如善为使人具有良好行为的规范奠定基础。与这种价值相对的是一种特殊的非价值，这种非价值具体说在道德问题上会与价值发生冲突，如恶与善。但这种冲突在——举例来说——恶对善提出了一个相反规范时才变得严重起来，如通过它的诱惑力。那么，两个规范中哪个规范具有优点呢？从善的立场来看，德萨德·朱斯蒂娜(de Sades Justine)那样的人会说：善的规范具有优点。从恶的立场来看，德萨德·朱丽叶(de Sades Juliette)那样的人会说：恶的规范具有优点。这种争论可以不断地向上提升，从行为的规范提升到推出这种规范的规范，在此基础上再提升到适合于后者的规范等等。无论在哪个层次上，所采取的态度都与观点紧密联系在一起，从而可以看出，价值伦理学没有超出规范适用的透视性，这也就是朱斯蒂娜-朱丽叶观点。最近还在交往共同体 (kommunikative Gemeinschaft) 的所谓先天性基础上提出了对某些道德规范——比如禁止说谎的规范和似乎与此有关的其他至少表面上是乐意民主的原则——具有普遍约束力适用的超验推论[①]。这里的前提是，不把自己作为受到他人批判的共同体的成员之一时，没有人能够在独自考虑中提出有意义的主张。"超验的"推论是以这个前提为基础的：思考的人都必须承认诚实和公平讨论的义务，否则他就不可能接受他人的批判，结果是使自己陷入自相矛盾，一方面作为思想家或自认为思想家想得到他人的尊重，另一方面又不愿遵守那些道德义务。这里不是讨论那个前提谬

---

① 卡尔·奥托·阿佩尔《哲学的改造》第2卷：交往共同体的先天性，1973年，美茵河法兰克福。

误的地方，对这个问题，我在我的《哲学体系》第287章（第5卷第1至22页）中讨论"社会先验主义"的所有其他形式时也进行了深入的讨论。这里我只想对与这个前提相联结的"超验"推论进行批判。这个推论忽视了人本来就有的、萨特在题为《居心不良》的文章中也谈到过的能力，就是说有一半是虚伪的，将部分的、完全足够负起有理智责任的诚实性隐埋在异常的生活态度中，而这种生活态度几乎不涉及人的理智责任，肯定也不会将所有同时代人都作为合理性论证的有资格的伙伴来考虑，譬如，一个婴儿若作为批评家，他能干些什么呢？这样，其结果最多是，如果没有超价值的利益存在的话，那么，完全正直的思想家也会在公正的方式下受到这样一些他承认具有资格的同时代人的批评。这无非是一种同义反复，是从过分大胆的前提中得出来的。

我对规范有约束力的拯救，特别是在道德和法范围内，并不是拯救它们的普遍约束性，不是拯救认为规范必然绝对适用于"永远和一切"这样的信仰。我在这里所辩护的这种相对主义似乎会导致混乱。但是我相信，这种容易理解的担忧有很大一部分是出于内在世界的假设和内向反射的错误，由于这种错误，情感的所有事件都在各个私人的内心世界里发泄。我已经指出过，根据我所得出的结论，情感主要是超越个人的气氛，这种气氛虽然往往只是激动个别人或少数人，但也可以共同规定广泛范围的文化。尽管存在尖锐的政治和宗教对立，令人惊讶地均质的、在今天这个世界上广泛流传的法信仰，如所谓的基本权利等的证明，却正好支持了这种观点。马丁·克里勒（Martin Kriele）曾指出过这一点①。另一个例子也引

入道德范围，但却停留在法和道德利益的范围。诺贝特·埃利亚斯(Nobert Elias)在一部巨著中描述了文明化的程序，认为这个程序首先在于：在几百年的历史进程中厌恶阈限下降了。人对自己身体的分泌物及其从味觉和粘液发出的非美感肮脏物变得越来越敏感，但在与自己身体打交道的另一方面，在性生活中，越来越多的障碍则不断被排除。很可能这两个相反方向的发展甚至是属于一个整体的，约束了对自己身体的这方面的关系才能忍受排除另一方面关系的风险。在这一发展中令人注意的和在这一联系中值得注意的是，这么一种复杂困难的技巧，被人类在漫长的发展中如像在一个封闭的殖民地里那样恰当灵巧地掌握了，好像人们似乎早已约定好了，却没有计划。大概与身体支配的共同协作有着内在联系的气氛的协调，似乎在对同类人信仰的改造上再一次表现出来。但在这类观察的基础上不能期待一种相对的、尽管对一种具有法律秩序的共同生活来说一般也足够的均质性。在非常异质的法文化相互冲撞的边缘，经常会发生冲突的悲剧，而这种悲剧只有较强大的物理力量才能作出最终决定。这种危险产生自这样的情况，例如，一个殖民地的具有良好愿望的统治民族将自己的法信仰应用到别的品性完全不一样的殖民地统治者身上而又无法成功地使两种观点配合起来，或者如新近发生在我们身边的那样，外籍工人都来自一个以血亲复仇为神圣法则的世界。只要参与者一方面在努力培养自己的灵敏理解能力，另一方面不断地训练自己的批判能力，同时他又正如我已说明过的那样在许多情况下顺从情感的权威，那

---

① 参见《正义性的标准》，柏林，1963年，第76页以下。

么，在这种批判的冲突中幸运地达到一种和谐的希望不会是很少的。随权力而来的、先验地演绎出自己观点的优越性的哲学家在意识形态上对权力的掩饰，在我听来则是一种在悲哀处境中发出的不和谐的嘲讽。

三、法

上述思考虽然仍是在普通规范学说的范围内，但却已接近了法规范的更特殊的领域。这些思考到底是怎样组合到我所描述的规范的图式中的呢？仅仅非约束力的适用对它们来说是不够的，命令式规范的潜在非约束力也是如此，命令式规范的暂时约束力完全归结为某位命令下达者(如所谓的立法者)原有的、通过批判性距离可以使之失去价值的权威。这样，面对法和非法的激情会感到不知如何为好，但对这种激情也不应太紧张。不是任何一种法规范的适用都能与道义规范有约束力的无条件的严肃相比拟。法和非法的无意识纠缠的本源只能是愤怒和羞耻的原始法情感。愤怒带来外人非法的假象，尽管这种非法行为没有给任何人带来损害，如教师对学生发怒，因为学生是"那么的笨"。羞耻则是相应地逼迫自己承认自己的非法行为。此两种情绪都诱发出原始的和朴素的法意识，与之配合的是使他们很得体地避开发怒者和羞耻者的警告性前情感(Vorgefühl)。遗憾的是，这种在法生活中十分重要的前情感只有少数几个合适的规范。在十分狭隘的意义上谈法情感只是一种权宜之计。这里具威胁作用的是模棱两可，要整个地避免这种现象只有以牺牲完全无准备的新逻辑主义为代价才有可能。我对最狭义的法情感这词(与此相

对的是其更广泛的意义)的理解是愤怒的警告性前情感，它不使人产生无法忍受的使人愤怒的情感，这是本能性的法智慧的根源。而对羞耻，我们则把这种相应的情感尽量称为羞耻心，它使人避免堕入灾难性羞耻的危险。遗憾的是，这个词与性羞耻这种特殊情况联系得太紧密了，也许让人更多地想到外部特征，而不是现时的情感。表达远远超出性范围的、警告性的和克制性的羞耻前情感有一个更合适的希腊人用的词“αιδῶς(羞耻感)”。另外一种前情感不是让人简单地克制，而是让人有效地克服羞耻，这种前情感我描述为鉴赏力(Geschmack)，它表现在如礼节和礼貌中。所有这些法情感首先是来对抗非法行为的。从法的无意识的情感基础来说，这种情感只能作为对非法行为的防止和排除以及为此而采取的措施和规定的总和来否定性地描述它们的特征。对语言要指责的是，它在“非法”，而不是在“法”这个词上使用了否定意义，这样助长了一种误解，认为已存在一种原本就有的法经验，它允许对法作另外的规定，而不是通过与非法相对立的意义来规定。这种原本就有的法的或主要是非法的情感，即愤怒和羞耻，都是内心净化的激动，它们通过对被自己所判定的非法情感反映来宣泄自己，并由此来排除这种情感：愤怒表现为复仇，首先是报复，在较聪明的、慎思的最狭窄意义上的法情感的指导下转化为惩罚，而羞耻则表现为悔悟和悔恨，在东方的法文化中，其特征——今天在日本仍是如此——是我们西方人所陌生的主要由羞耻决定的，悔悟和悔恨有时会表现为有点儿崇高样子的宗教式的自我戕杀和被阻止。也就是说，愤怒和羞耻具有某种命令性的意义，这种情感的权威会取消对某种人具有有约束力的规范。若要举一个关于愤怒的明

显例子，可以去看一下克莱斯特(Kleist)笔下的米赫尔·戈哈斯(Michael Kohlhaas)。正是这个例子使人清楚地看到，不是任何的愤怒和羞耻作为法源泉都能是同样重要的。并且，离开一定的法文化和法民族去谈法规范是毫无意义的。然而，法规范不是无条件地需要国家。就是在国家对专断地制定法律起着最有力的作用的今天，如劳工斗争中劳资谈判伙伴的天然法制度仍占主要地位，只是勉强地由国家来批准，在许多国家，天然法制度或与国家制度并存或先于国家制度。上个世纪的有教养阶层的荣誉法制度亦如此，这种荣誉法制度在双方对峙中将国家无法控制的天然程序认定为一种适用的制度。在中世纪，教会所主张的法比世俗权力所主张的要好得多和强大得多，但教会长期来根本就不是国家。许多原始的法文化没有类似于国家这样的中央权力机构也运作得很好，如通过复仇的方法。要更清楚地认识法规范在生活中的位置，首先在于要更精确地规定法民族和法文化的概念。

愤怒和羞耻再现了作为无意识或单方面有计划地考虑过的非法行为的某些事态，就是在很小的儿童身上亦如此。在许多情况下人们可以容忍，情绪慢慢地解脱，或通过思索，人一点一点地长大。但总会有那么一个时刻会达到无法忍受的愤怒和羞耻的临界点。具体的个人遇到这样的事，是一种完全个人的命运，就是较大或较小群体遇到这样的事亦如是，在群体中，这类敏感性在主要观点上是一致的，尽管成员相互间存在许多差别，因为这里涉及的是愤怒和羞耻的具体细节，而不是这些当时认为重要的给人深刻印象的观点。法的前情感(最狭义的法情感，羞耻心，鉴赏力)或多或少地左右着人们对

具有十分明显特征的愤怒和羞耻的态度，产生出一种法的感受性.在这种感受性中，某些生活形式和行为方式表现为小心地忍受充满愤怒和羞耻的生活，而别的生活形式和行为方式则表现为对愤怒和羞耻挑衅的无法忍受。约瑟夫·埃塞尔(Josef Esser)对这个程序进行了深入的研究，直至现代的法官实践①。试着自己去消解愤怒和羞耻会开辟出一些道路，在不断成功地避开愤怒和羞耻后，那些作为法的情感基础表现为有约束力的、非命令式规范的情感的权威会一涌而入。愤怒成了“神圣的”愤怒，就像依林(Ihering)在他的纲领性著作《为权利而斗争》中所称赞的愤怒那样，羞耻成了“神圣的”羞耻，且这方面的法的前情感预先确定了一些道路，在这些道路上，可以预防和排除法的主要情感的无法忍受的爆发，这些情感虽然“神圣”，即带有无意识的权威，却又非常危险和残酷。同时，剖析出一种理想的、很少得到实现的标准，这种标准往往与完全令人满意的正义性还相距很远，但可以作为一种状态浮现在人们的眼前，在其中至少可以预防或排除按当时标准无法忍受的愤怒和羞耻。我把这种情境称为一种*法状态*，此外还称之为*法制度*，是一种把当时占主导的法情感从权威提升到有约束力的、保护和维护这种法情境的规范。这种规范正如法情境那样往往是以前所规定意义上的一种情境，是一种混沌多样的整体，这种整体的内容或多或少会具体地显现出来，但不是全部。正如在母语中的情形那样，人们掌握了它，但不能具体地说出它的语法规则。*法规范*是指法制度及法制度中的所有规范。法情境和法制度对一个法民族来说总

---

① 约瑟夫·艾塞尔：《私法法官进修规范和原则》，图林根，1956年。

是相对的。一个法民族是一个人类群体，在这个人类群体中至少要有一个人，最多是整个人类并且至少要有一个核心群体，间或也还会有内部的或外部的边缘群体。一个法民族的核心群体由法制度有约束力的适用的那些人所组成。一个法民族的内部边缘群体由法制度非约束力的适用的那些人所组成，这些人譬如出于利益考虑按自己意愿而愿意接受这种法制度。一个法民族的外部边缘群体由某一法制度既没有约束力的适用也没非约束力的适用但可以应用于他们的那些人所组成，例如法盲罪犯，白痴和婴儿。一个法民族与它的法制度一起形成一种法文化。有些法文化的法民族只有一个唯一的人组成。这一类的法文化都是良心的道德法文化，良心给这个极严肃的人预先规定完全个人化的道德规范，这些规范只有他自己才能承担责任，至于他是否偏离了公共道德或是否与公共道德保持一致，则无所谓。来源于良心证明的道德规范也就是我所说意义上的法规范。法民族就纷乱的变换和繁多的品类来说也是一些较小或较大的人群圈，如家庭，合作社，行会，主顾协会，马克思主义意义上的阶级等。法民族的一个特别重要的类型是国家民族。公共组织的法律事务今天绝大部分都掌握在国家手里。但也有超越国家之上的法民族，它们对于民族权利是很重要的。此外，特别令人感兴趣的是各法文化之间的风格差别。这种风格差别的产生取决于这些法文化的情感基础是被愤怒还是被羞耻所控制。不仅仅是远东的法文化，而且甚至是古罗马的法文化，正如我在另一本书里所阐述过的那样，与我们现代的法的愤怒文化(Zornkultur des Rechts)相比，更多的是打上了羞耻的烙印，这里我再次请读者参阅依林的著作《为权利而斗争》。广泛范围的法比较

和人种学法学只有当恰当地考虑到了这种重要的风格差异时，才会成熟地达到深刻的理解。

前面我只是讲述了非命令式的法规范。本讲开头时，我就说过，从这一基础出发我会成功地评价命令式的、由于专断的命令而适用的规范。现在这已不再是一件难事了。在许多情况下，若不能从法律面前人人平等的多种治理规则的可能中准确地选出一种规则并把它提升为适用的法规范，那就会使某个法文化范围内的人感到无法容忍的羞耻和愤怒，而这只能通过命令来实现。交通规则和商务规则提供了很好的例子。在这类情况下，一种非命令式的、属于法制度的规范往往会授权予一个命令发布者。在今天，若不把这方面大部分规则的制定权交付给作为立法者或作为警察的国家，那么，或许就成为法律上不可容忍的冲突和混沌的根源。在中世纪，教会在有些方面拥有类似于这样的优先权。再说，国家制定的一系列规则根本不真正具有法的意义，而是根据政治目的制定的，如措施法规，国家把它们都作为法规范来处理。这种处理方法虽在法律上是无可指责和不成问题的，但毕竟要把这些非真实的法规范——这样说并不是在诅咒它们——与真正的法规范严格地区别开来。

我再展望一下自然法和法的实证主义，从而结束此次讲演。施塔姆勒(Stammler)谈到自然法时总是变换内容，这已是对古典概念的重大改变。尽管内容可能变化，但在概念中决没有这么一个内容，即自然法的合法化的源泉是稳定的，是具有普遍约束力的，如理性或自然。我的相对主义与这种前

提相决裂。法的实证主义逐步地使法听命于人类的专制。这个论点，我认为是违反常情的。我则在绝对性的要求和决定主义之间的夹缝里行进，任它腹背受敌。